PROPERTY OF
PRINCETON
THEOLOGICAL
SEMINARY

Division BS2555
Section .S35
No.

Das Judenthum

und die

christliche Verkündigung in den Evangelien.

Ein Beitrag

zur

Grundlegung der biblischen Theologie und Geschichte

von

Georg Schnedermann,

Docenten an der Universität Basel.

PROPERTY OF
PRINCETON
REC. JUN 1884
THEOLOGICAL
SEMINARY

Leipzig,

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

1884.

De rebus et factis, non de ideis solum agitur in religione christiana.

Druck von August Pries in Leipzig.

Vorwort.

Der vorliegende Versuch hat seinen Grund in dem Umstande, dass sein Verfasser sich je länger je weniger dem Eindruck zu entziehen vermochte, die biblisch-theologische und selbst die exegetische und kritische Arbeit an den neutestamentlichen Schriften entbehre des soliden Unterbaues, so lange nicht die Theologie der Synagoge zur Zeit Jesu einigermassen festgestellt und einige Hauptsätze über dieselbe Gemeingut der theologischen Forscher so gut wie der einfacheren Bibelleser geworden seien. Es schien ihm auch, als seien die kritischen Sprünge, die man auf einem wankenden Gerüste ausführe, zuweilen allzu kühn, und als verliere man anderseits allzuleicht den Muth, immer von Neuem zu versuchen, ob nicht die Evangelien, so wie sie sich geben, nur einigermassen in die Sprache unserer Zeit und unsrer Schule übersetzt, für fortschreitende Geschichtsuntersuchung ein einheitliches und lebenswahres Bild liefern. Er meinte überdies, unsere nervöse Kritik oder Apologetik bringe uns der Wahrheit nicht immer näher, am allerwenigsten aber sei in religiösen Dingen mit gezwungenem Kriticismus etwas Dauerhaftes zu erzielen. Die vorliegenden Blätter möchten daher zunächst Liebe und Vertrauen zu den evangelischen Schriften und zu Dem, von welchem sie handeln, dadurch mehren helfen, dass das in jenen gebotene Bild vom jüdischen Volke und von Jesu Verkündigung als in sich wahr und historisch wahrscheinlich mit Hülfe einer starken Betonung des gesetzlichen Zuges im Pharisäismus und der trotzdem noch freien Beweglichkeit des

Volkes aufzuweisen versucht wird. Diesen Hauptgedanken möchten sie durchführen, Anderes mehr andeuten, zu Weiterem anregen. Scheint das Gesagte nicht neu, so gönne man dem Verfasser, Altes in neuer Form zu sagen. Vermisst man Resultate, so bedenke man, dass wir angeblicher Resultate genug gehabt haben und gestatte den Versuch, durch Untersuchung weiter zu kommen. Tadelt man, was der Verfasser nicht fürchtet, Mangel von Bezugnahme auf andere Anschauungen, so erwäge man erstlich, wie wenig eine Arbeit durch Polemik gewinnen konnte, die den Blick fest auf die Evangelien richten will, und sodann, wie unrecht es wäre, fremde Arbeit einzureissen, ehe man selbst einen Aufbau zu liefern versucht hat. Findet man im Gegentheil hie und da allzu scharfe Sätze, so leite man sie ab aus dem Schmerz über die religiöse Zerrissenheit der Gegenwart und dem Wunsche, ein Weniges zur Besserung beizutragen. In Summa, haben Andre andere Weise, so lasse man dem Verfasser die seine. Glauben will das Büchlein nicht erzwingen, noch zwischen Glauben und Unglauben Brücken schlagen, wie namentlich das erste Kapitel zeigen wird; aber formale Verständigung verschieden gerichteter theologischer Arbeiter ist unter allen Umständen ebenso erstrebenswerth als wachsende Freude an heiliger Schrift und Geschichte. Dass dem hier Ausgeführten, so Gott will, seiner Zeit Fortsetzungen und Ausführung der Consequenzen, namentlich an der Hand der Apostelgeschichte und der paulinischen Briefe, folgen sollen, wird der Einsichtige erkennen und der Wohlwollende billigen. Fremdsprachige Ausdrücke sind nach Möglichkeit vermieden oder deutsch umschrieben worden. Der benutzte Text ist derjenige der Tischendorfischen Editio octava major.

Basel, im März 1884.

Inhalt.

		Seite
I.	Die Juden im vierten Evangelium	1
II.	Das jüdische Volk im Marcus-Evangelium	97
III.	Die jüdische Hierarchie im ersten Evangelium	147
IV.	Die jüdischen Verhältnisse im Lucas-Evangelium	190
V.	Überblick über die Schichten und Anschauungen des jüdischen Volkes	218
VI.	Jesus von Nazaret	249
	Alphabetisches Register	275

I.

Die Juden im vierten Evangelium.

So oft der vierte Evangelist sich selbst von Jesu deutlich unterscheidet, macht er sich als einen Juden ausreichend kenntlich, theils durch den Inhalt und die pietätvolle Anlehnung an die heiligen Schriften Alten Testamentes (vgl. besonders 12, 36—43), theils durch die eigenthümliche Deutung von Worten Jesu, welche die äusserliche Art rabbinischer Auslegung und mithin, soviel bei einem „Ungelehrten und Laien“ (Apg. 4, 13) davon die Rede sein kann, rabbinische Schule verräth; wenigstens wird man sich bei einer unbefangenen Auffassung von 12, 32 f. diesem Eindrucke kaum entziehen können. Dass der Prolog 1, 1—18 nicht aus einem jüdischen Denken hervorgegangen sein könne, ist unerwiesene Behauptung geblieben; dass der Gebrauch des Wortes „Juden“ von der Gesamtheit wie von einzelnen Gruppen des jüdischen Volkes auch einem Judenchristen möglich war, ist nicht widerlegt worden; und dass die dem Evangelium zu Grunde liegende Totalanschauung von den Juden eine lebensvolle und historisch wahre ist, gelingt vielleicht in diesen Zeilen einigermassen zu erhärten. Dieselben haben den Zweck, zunächst das dem Verfasser des vierten Evangeliums vorschwebende Bild von jüdischen Verhältnissen und Persönlichkeiten nach Möglichkeit nachzuzeichnen und dabei im Ganzen dem Gange des Evangeliums zu folgen. Auf solchem Wege müssen die Grundlagen für die Geschichte und Verkündigung Jesu und der Apostel uns näher rücken. Es ist dabei fürs Erste noch gleichgiltig, wer der Verfasser des vierten Evangeliums gewesen sei, da er jedenfalls für uns Interesse hat, wer er auch gewesen. Wir werden auch nicht ohne Weiteres in jedem Falle unmittelbar

nach der Wirklichkeit und Wahrheit der geschichtlichen Thatsachen zu fragen haben, welche das Evangelium uns schildern will, da vielmehr schon das Bild, welches der Evangelist sich von denselben gebildet und den Lesern dargestellt hat, historische Bedeutung hat. Zeichnen wir richtig, dann freilich dürfen und müssen wir fragen, ob das Bild des Evangeliums sowol mit sich selbst als mit anderen Quellen übereinstimme; ist dies der Fall und kann mithin die Darstellung wahr genannt werden, so wird unser Vertrauen zu diesem Evangelium erheblich wachsen; andernfalls würde die Frage erörtert werden müssen, ob der Mangel an Uebereinstimmung an dem Evangelisten und seiner schiefen Auffassung oder an dem Gegenstand der Erzählung selbst oder an den andern Quellen liege.

Die gegenwärtige Untersuchung setzt gerade mit dem vierten Evangelium ein, weil dies die jüngste unter unseren evangelischen Quellen und jedenfalls literarisch angesehen die reifste, theologisch angesehen aber die am principiellsten verfahrende ist. Wir werden demnach hier erwarten dürfen ein Bild zu finden, welches für uns übersichtlich und ebenso einheitlich als psychologisch durchgearbeitet ist, ein Bild welches die andern Evangelien voraussetzt und darum auf diese vielfach zurückleiten und nöthigenfalls durch diese sich corrigiren lassen wird. Wie überhaupt, so vermisse ich eine Untersuchung über diesen Gegenstand auch beim vierten Evangelium. Man setzt bei allen biblisch-theologischen, exegetischen und selbst kritischen Untersuchungen eine Arbeit wie die vorliegende voraus, pflegt aber dabei begreiflicherweise allerlei Voraussetzungen in die neue Arbeit einzutragen. Auch die dankenswerthe Schrift von A. H. Franke (Die Stellung des Johannes zum Volke des alten Bundes. Halle 1882) macht eine weitere Untersuchung nicht überflüssig, da sie eine Zusammenarbeitung nicht liefert und bei ihrem vorzugsweise polemischen Zuge auf die Gewinnung eines selbständigen Bildes von den Juden überhaupt nicht ausgeht.

Der vielumstrittene Prolog kann nicht Hauptquelle für unsere Zwecke sein. Die Bezeichnung *οἱ ἴδιοι* seine Eigenen in Vers 11 und namentlich 17 ist jedoch geeignet judenchristliches Denken uns zu vergegenwärtigen (vgl. Franke, S. 9. 34). Mit

jenem Worte bezeichnet der gläubig gewordene Jude sein Volk als das ursprüngliche Eigenthumsvolk Gottes, obwol es nach v. 10 in seinem Verhältniss zum fleischgewordenen Wort andererseits doch nur als Vertreter der Welt aufgefasst werden kann; in v. 17 bekennt ein unter dem mosaischen Gesetze aufgewachsener Verfasser, dass er dieses Gesetz nicht als Gnade und Wahrheit bezeichnen könne, da ihm diese vielmehr erst in Christo aufgegangen sei, vgl. v. 14. Dass Gesetz keine Gnade ist und nicht die Uebereinstimmung von Sein und Sollen vermittelt, weiss ohne Verleugnung seines göttlichen Ursprungs (v. 17) der am besten zu bezeugen, der unter dem Gesetze stand. Dem gemeinen Juden aber lag eine solche Denkweise nahe, in welcher er das Gesetz selbst für Gnade und Wahrheit hielt (Weber, System der altsynagogalen paläst. Theol., § 4 ff.).

Das Evangelium will nun den Kampf zwischen dem in Christo gekommenen Lichte und der neuerdings vorzugsweise durch die Juden dargestellten Finsterniss zeigen v. 10. Zuerst bieten Cap. 1—4 die Vorbereitungen: wie das Licht sich entfaltet und die Judenschaft in ihren verschiedenen Gruppen und Gliedern Stellung dazu zu gewinnen sucht. Denn nicht von vornherein fertig in ihrer Gegnerschaft sind die Juden im vierten Evangelium; das zu behaupten oder allzu rasch zuzugeben (wie auch Franke thut, S. 18 f.) beruht auf Missverständniss; vielmehr liegen sie im Kampfe mit sich selbst bis zum Ende von Cap. 12. Dieser Kampf vollzieht sich in dem Innern der Einzelnen, nicht bloss in Nikodemus, und innerhalb des Jüngerkreises, in welchem ein Judas sich findet (vgl. 6, 66—71), sowie endlich zwischen den einzelnen Gruppen des Volkes. Denn auch das ist nicht wahr, dass die „Juden" eine unterschiedslose Masse darstellen; vielmehr legt sich kaum irgendwo so lebendig wie im vierten Evangelium das Volk immer wieder in sehr verschiedenartige Theile und Parteien auseinander (vgl. Franke, S. 21 ff.). Der Evangelist selbst giebt zu erkennen, dass er Werthunterschiede innerhalb der Juden kennt, wenn er Einzelne ehrend Israeliten nennt 1,48 vgl. 1, 50; 3, 10, welcher Unterschied der Bezeichnung anderweit genügend nachweisbar ist, vgl. I Macc. 1, 53; 2, 42. 46; 3, 10. 15; 4, 25 mit II. Macc. 1, 1. 10; 2, 21; 6, 6; 8, 1; 9, 19. Gal. 1, 13 f. Juden hiessen nämlich die Glieder des Volkes nach ihrer Nationalität unter der Völkerwelt

und nannten sich auch selbst so, wenn sie ihre Stellung im Leben der Völker als eines Volkes unter andern ins Auge fassten, sodass dieser Name Ausdruck für parteiliche Abneigung oder für einen Tadel jüdischen Parteiwesens werden konnte; Israelit dagegen bleibt Ehrenname in des Volkes eigenem Munde. Unserem Evangelisten ist der jüdische Name nicht nothwendig tadelnd, da er vielmehr mit demselben die bevorzugte Stellung des Volkes anerkennt 4, 22 (vgl. Franke, S. 35 f.). Dass er aber die Parteien der Sadducäer und Pharisäer in der Regel nicht ausdrücklich einführt, spricht eher für die jüdische Urheberschaft unseres Evangeliums und die überlegene Meisterschaft seines Verfassers. Pharisäer nämlich und Sadducäer konnte auch wol ein dem jüdischen Leben ferner Stehender unterscheiden, da Josephus zeigt, dass auch in weiteren Kreisen des römischen Reichs Interesse dafür vorhanden sein konnte; die Art aber, wie ohne ausdrückliche Nennung der Sadducäer hier immer wieder verschiedene sich geltend machende Ansichten vorgeführt werden, hat den Anschein der grösseren Freiheit und lebendigeren Anschauung eines Augenzeugen und Volksgenossen. Freilich, von 1,19 an heissen die Hauptgegner Judäer; aber das hiesse zweifellos dem Evangelisten zu viel zumuthen, zu behaupten, er habe das ganze Volk unterschiedslos damit bezeichnen wollen. Für Heidenchristen wird hiernach das Evangelium geschrieben sein, zu einer Zeit und in Kreisen, welchen die Bezeichnung Judäer für die Jesu vorzugsweise feindliche Judenschaft naturgemäss und geläufig war, vgl. Ap.-Gesch. 14, 2; Röm. 1, 16; 2, 9 f.; I Cor. 1, 22.

Diese Juden sind zunächst als die Oberen, die ἄρχοντες des Volkes (7, 26. 48; 12, 42) zu denken. Die diesen zu Theil werdenden Ehren spiegeln sich ab in der dem Täufer und Jesu und sogar seinen Jüngern beigelegten Bezeichnung ῥαββεί und κύριε 1, 39; 3, 2. 26; 4, 31; 11, 28; 12, 21; 13, 13. Nicht alle Oberen waren Pharisäer, 12, 42; 3, 1; aber diese waren die ausschlaggebenden unter ihnen 12, 42; sie verursachten auch jetzt (1, 24) die Botschaft an den Täufer aus Jerusalem, ihrem eigentlichen Sitze 1, 19. Priester und Leviten stehen ihnen zur Sendung zu Gebote, ebenda; einen neu auftretenden Propheten nach seiner Berechtigung zu fragen, gehört zu ihrem Amte, vgl. Matth. 21, 23. So fragen sie den mächtigen Eindruck machenden Johannes, vgl. 1, 6 ff. 15; 5, 33 ff., wer er

sei. Nicht fertig ist ihre Meinung über ihn; nicht verwerfen wollen sie ihn; vielmehr 5, 35 wollen auch sie gern eine Weile in seinem Scheine fröhlich sein. Selbst dass er der Messias sei, muss er ihnen gegenüber ausdrücklich erst verneinen 1, 20; ebenso dass er Elias sei oder der Prophet, auf den man sonst noch wartete v. 21. Die Erwartung eines solchen fand sich bei dem samaritanischen Volke ebenso 4, 19 wie bei dem jüdischen 7, 40, und zwar zum Theil in unklarer Mischung mit den Messiashoffnungen 6, 14 f.; hier sehen wir auch die Obern diese Hoffnung hegen und mit derselben das auffallende Symbol der Taufe in auffallender Weise in Verbindung bringen 1, 25.

Ein Suchen und Sehnen geht durch das Volk der Juden. Das zeigt schon der Einfluss des Johannes selbst, der in einigen seiner Jünger den Lesern des Evangeliums entgegentritt vgl. 5, 33 ff. 10, 41. Das zeigt dessen Hinweis auf das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt 1, 29; denn nicht verstanden konnte solche Predigt werden ohne ein entsprechendes Begehren. Hierbei hat man freilich bezweifelt, ob der Täufer das Wort vom Lamme Gottes wirklich gesprochen habe. Allein, wenn die übrigen Evangelien davon nichts enthalten, so kann daraus zunächst nur folgen, dass dies sein Wort überhört werden konnte und von der Mehrzahl wirklich überhört wurde. Nichts aber steht dem im Wege, dass der weit tiefer als die meisten Volksgenossen angelegte Täufer an der Hand von Jesaias 53 und etwa dem Symbol des Passalamms (warum nur mit Hülfe einer dieser Unterstützungen?) die Nothwendigkeit eines leidenden Messias erkennen und seinen nächsten Freunden aussprechen konnte. Die messianische Bewegung hatte überdies viele Gemüther erfasst, das zeigt auch die rasch erworbene und kurz ausgesprochene Ueberzeugung des Andreas, von seinem Bruder Simon Petrus nicht minder rasch begriffen: Wir haben den Messias gefunden, 1, 42. Und in Samaria findet sich bei einem einfachen Weibe die gleiche Hoffnung 4, 25, die bei ihr rasch zur Gewissheit sich umsetzt v. 29 vgl. 19 und bei den Landsleuten ebenso rasch Hoffnung und Glauben weckt v. 39. 42. Gerade das vierte Evangelium aber zeigt so anschaulich wie kein andres, dass nicht die höheren Kreise, auch nicht die Pharisäer, sondern das Volk am lebendigsten und hoffnungsfreudigsten dem Messias entgegenblickt, so dass in dieser Hinsicht, wie in andrer, der

Unterschied zwischen dem jüdischen Volk und seinen Oberen bei aller Abhängigkeit mit den Farben konkreter Wirklichkeit gefasst werden muss, wie dies an sich schon eine lebensvolle Auffassung des jüdischen Volksthums erheischt. Hierin sind die Pharisäer die Geschobenen; sie passen aber das Messiasbild ihrem Gesetzesideale an. Auch Philippus und Nathanael kennen den Messias, als welchen Moses und die Propheten beschrieben 1, 46, den König von Israel v. 50; letzterer begreift nicht, wie er aus dem verachteten Nazaret kommen soll v. 47. Hierin steht er nicht allein. Einige Jerusalemiten haben die Ueberlieferung, man werde den genauen Ursprung des Messias nicht kennen, wenn er komme 7, 27. Andere sind wenigstens überzeugt, er komme nicht aus Galiläa 7, 41, was die Uebertreibung der Pharisäer auf alle Propheten ausdehnt v. 52; jene stützen sich dabei auf die Weissagung des Micha, die auf Davids Samen und nach Bethlehem weise v. 42. Und doch hält es ein anderer Theil des Volkes für wahrscheinlich, dass dieser Galiläer der Messias sei v. 41: so wenig ist die Hoffnung durch allgemein gültige Lehre festgesetzt.

Der Galiläer sammelt um sich Jünger, wie andere Meister der Schrift: das ist nichts Verwunderliches an sich. Auch Johannes that so. Bei Jesu aber ist's eben so merkwürdig wie das Factum seiner Schriftkenntniss; denn er ist nicht durch die Schule der Schriftgelehrten gegangen 7, 15. Hier blicken die strengen Schulanforderungen der Schriftgelehrten-Zunft hindurch. Aber für das gesamte Volk müssen solche doch nicht massgebend gewesen sein, am wenigsten für Jesu Jünger. Diese können ihm dabei unmöglich wie einem blossen Rabbi nachgefolgt sein, sondern von Anfang an hat ihre Nachfolge ihm als einem Propheten, nach unserem Evangelium anscheinend wenigstens theilweise als dem Messias gegolten, trotz der bereits oben angezogenen Titulatur ῥαββεί und obwol weitere Kreise darüber nicht einig waren. Was die Messianität Jesu anlangt, so dürfen wir von vorn herein festhalten, dass wir darüber im Anfang keine Klarheit zu erwarten haben, dass vielmehr selbst unter den durch seine Bedeutsamkeit angezogenen Jüngern sowol darüber ob er Messias sei, als darüber was eigentlich der Messias zu thun habe, verschiedene Ansichten herrschen konnten. Ihr Glaube an ihn wird sei es geweckt sei es zu einer gewissen vorläufigen Reife gebracht durch das Wunder zu Kana in Galiläa, 2, 11,

das von Jesu Mutter zuvor geahnt wird v. 3. 5. Aber der eigentliche Ursprung des Messias-Glaubens der Jünger liegt hier nicht, sondern in dem Hinweis des Täufers, durch seine Jünger vermittelt 1, 35 ff. In der That, ein einzelnes Wunder wäre keine genügende Erklärung für Beides, neue Entstehung der Messiashoffnung und Verknüpfung derselben mit Jesu Person: nur nachdem zuvor anderweit durch eines mächtigen Propheten Predigt die messianische Bewegung in einheitlichen Zug gebracht vgl. 5, 33 ff. 10, 41 und durch denselben Propheten Jesus als der Träger dieser hohen Würde bezeichnet worden war, konnte verhältnissmässig wenig genügen, die auf Jesum Hingewiesenen zu überzeugen. Mit wenig Strichen nur hat der vierte Evangelist die grosse Volksbewegung angedeutet.

Eine ebenso kurze Andeutung fügt er im Eingang ein über die Satzungen der Juden: sechs Krüge standen bei der Hochzeit zu Kana nach der Reinigung der Juden 2, 6. Auch in Judäa kehrt die „Reinigung" als eine wichtige Streitfrage zwischen Johannesjüngern und einem Juden wieder 3, 25; über den näheren Verlauf und Gegenstand dieses Streits wird nichts gesagt. Diese Worte genügten für römisch-griechische Leser nur, weil jedermann etwas davon wusste, dass Juden eigene peinliche Reinigungsvorschriften hatten, vgl. Marc. 7. Matth. 23; sie setzen eine gewisse Kenntniss jener Vorschriften voraus. In andere gottesdienstliche Ordnungen führt die Reise nach Jerusalem und die Reinigung des Tempels 2, 13 ff. ein; da wird kurz die veräusserlichte und verkommene Art des jüdischen Tempeldienstes vorgeführt: aus dem Gotteshaus sei ein Handelshaus geworden v. 16; auch wird der Bau des Tempels mit einem Strich in sachgemässer Freiheit eingefügt v. 20. Wichtiger aber ist hierbei ja die Thatsache, dass der vierte Evangelist es wagt, Jesum verschiedentlich vor dem Todespassa auf Feste nach Jerusalem reisen zu lassen, ohne dass die anderweit vorhandenen schriftlichen Nachrichten uns etwas davon vermelden. Allein wenn anders der gewaltige Kampf Jesu zur Befreiung der Seinen von dem Joch des Pharisäismus durchgekämpft werden sollte, war sicherlich nicht nur eine, sondern eine mehrfache Anwesenheit Jesu in Jerusalem geradezu nöthig; anders konnte nicht der Gegensatz wirklich durchgekämpft und zur Reife gebracht werden (vgl. meine Aufsätze in der Zeitschrift für kirchl. Wiss. u.

kirchl. Leben. 1882—83). Zu diesem Zwecke war es überdies unumgänglich, dass Jesus gleich anfangs kräftig reformatorisch eingriff; und wenn anders seine Messianität ein Hauptsatz seiner Lehre war, so war es nicht minder erforderlich, dass nicht bloss der Gegensatz zum Gesetze, sondern auch seine positive Aufstellung als Messias frühzeitig und doch zuerst noch in einer solchen allgemeinen Weise erfolgte, dass die Gemüther des Volkes Zeit gewannen, die in ihrer Tiefe und Grossartigkeit neuen Gedanken in sich zu verarbeiten; daher die vornehme Zurückhaltung v. 24. In der That hat nach v. 23 Jesus sich schon damals unter vielen Zeichen als den Erwarteten proclamirt; denn viele „glaubten an seinen Namen"; aber der allgemeine Ausdruck warnt uns davor, die Erwartungen dieser Vielen für klar und deutlich zu halten. Viele: das Volk wird schon hier getheilt; die Judäer sind keine geschlossene Masse mehr.

Zeichen sind es, welche den durchschlagenden Eindruck machen v. 23 vgl. 18, auch schon v. 11 vgl. 1, 49 f. bei den Jüngern. Auch hiermit wird jüdische Volksart kurz und treffend charakterisirt, und man wird nicht irren, wenn man in der fortgesetzten Betonung von Zeichen im vierten Evangelium den Judenchristen wiederfindet. Dabei vollzieht der Evangelist beständig einen bemerkenswerthen Unterschied zwischen Zeichen und Zeichen. Einerseits fordern die Juden angesichts der Tempelreinigung eine Legitimation für sein Auftreten: was weisest du als Zeichen vor, dass du das thust? 2, 18, und für seine bestimmt messianischen Ansprüche ein bestimmtes Messias-Werk als Zeichen, ähnlich der durch Mose gewirkten Manna-Mittheilung 6, 30 f. Man sieht, Glauben soll ihr Messias nicht verlangen: schauen wollen sie; auf dem bequemen Wege freudigen und stolzen Geniessens wollen sie einfahren in das Reich Gottes. Solche Ansprüche weist Jesus kurzer Hand ab vgl. I Cor. 1, 22. Auf ihr erstes Begehren antwortet er mit einem Räthselwort, das seiner Form nach eine Herabsetzung des gefeierten Tempels scheint, inhaltlich ein Wunderzeichen erst in Zukunft andeutet und überdies an eine unerfüllbare Bedingung knüpft, daher nichts als Murren erregt 2, 19. Doch nimmt man für's Erste dergleichen Wunderlichkeiten mit in Kauf, umsomehr, als andererseits Jesus der Zeichen dennoch genug bietet

v. 23; 3, 2, wenn auch zunächst nur in dem Sinne, die Aufmerksamkeit zu erwecken und die Hoffnung zu beleben.

Auf diese Zeichen gründet sich auch derjenige Theil der Pharisäer, der sich nicht rein ablehnend gegen Jesus verhielt. Denn schien es bisher, als sollten wir die Pharisäer für eine durchaus geschlossene wolorganisirte Partei halten, so belehrt uns 3, 1 f. eines Besseren. Ein Mensch aus den Pharisäern, ein Archon der Juden, Nikodemus geheissen, kommt zu Jesus, obwol in der Nacht, doch in wolmeinender Absicht, bewogen durch den Eindruck der unerhörten „Zeichen" und mit dem Zugeständiss im Namen Vieler, darunter noch andere Pharisäer wenigstens nicht ausgeschlossen sind: Von Gott bist du ein Lehrer gekommen. Beachtet man nun, was Jesus ihm zu sagen für nöthig findet und wie Nikodemus das aufnimmt, so gewinnt man einen Einblick in pharisäisches Denken. Dieser Jesus, so urtheilt jetzt noch der Pharisäismus, scheint ein Gottgesandter zu sein. Aber mit Vorsicht ist er aufzunehmen. Seine Zeichen scheinen ihn zu legitimiren. Alsbald versetzt uns v. 3 auf das Gebiet, das für Jesus und den Pharisäismus und das Volk überhaupt das eigentliche Arbeits- und Kampfes-Feld ist: das Reich Gottes oder das Himmelreich (v. 5). Das hofft man zu sehen v. 3, d. h. darein einzugehen v. 5. Wir erkennen alsbald, dass nicht die Proclamirung der Gottesreichs-Idee das Neue ist, sondern dass diese Idee im Volke vorausgesetzt wird. Für den Nikodemus, der einerseits ein Haupt der Pharisäer ist (v. 10) und andererseits doch zu Jesu zu kommen nicht verachtet, wird Jesus im Uebrigen das Charakteristische seiner Lehre so geboten haben, dass jener Beides darin fand, Anknüpfung für sein Verständniss und Anstoss genug zur heilsamen Förderung. Darum sind wir berechtigt, in dem Satze von der Wiedergeburt alsbald den eigentlichen Hauptsatz der Lehre Jesu in einer dem Anfange entsprechenden theologischen Gestalt zu finden. Jesus fordert als Bedingung für den Eintritt ins Gottesreich völliges Neu-Werden des Menschen. Dem Pharisäer ist das noch nicht in den Sinn gekommen: seine Arbeit ist sittliches Flicken und Ausbessern, seine Anschauung vom Menschen eine oberflächlich pelagianische. Durch die Grossartigkeit des Gedankens überrascht, vielleicht auch um Zeit zu gewinnen, bemängelt er zuerst die bildliche Einkleidung: die Forderung der Wiedergeburt eines alten Men-

schen sei ja baarer Unsinn. Freilich war dieser Einwand bald widerlegt: eine leise Wendung des Ausdrucks genügt, um denselben Satz völlig deutlich auf das sittliche Gebiet zu lenken v. 5. Die Betonung der Unterschiedenheit von Fleisch und Geist v. 6 lässt erkennen, dass der Pharisäismus das fleischliche und das geistliche Gebiet theologisch nicht deutlich zu scheiden weiss, und die Vergleichung mit der geheimnissvollen Art des Windes v. 7 f. schält als eine Hauptgefahr jener Richtung die Neigung heraus, in rationalistischer Weise auf das geistliche Gebiet die Beobachtungen des täglichen Lebens zu übertragen, und abzuweisen, was man nach seinem Alltagsverstand nicht begreifen kann. Beides scheint die verständigere Stimme in Nikodemus zuzugeben: an die Form des Bildes will er sich nicht halten, und die Unbegreiflichkeit des Vorgangs eines völligen Neuwerdens als Grund gegen die Möglichkeit nicht geltend machen, aber vollziehen kann er in seinen Gedanken auch die geistig verstandene Forderung noch nicht, und das macht ihn bedenklich v. 9. Dies bewirkt freilich, dass der Meister zum Angriff übergeht. Einmal könnte und sollte einem rechten israelitischen Schriftgelehrten diese Forderung so völlig neu nicht sein. Der Pharisäismus hat seine eigne Basis, die Schrift, und seine eigentliche Aufgabe, die beständige sittliche Erneuerung des Volkes, in schmachvoller Weise verlassen und muss sich nun ein solches Armuthszeugniss ausstellen v. 10. Dem gegenüber fasst Jesus sich mit denen, die ihm folgen, so zu sagen als neue Partei oder Richtung auf, deren Kennzeichen sei, dass sie auf erkannten Thatsachen fusse; als Kennzeichen jener bleiben sonach nur Hirngespinste übrig, und ihr ablehnendes Verhalten weise auf Voreingenommenheit (*οὐ λαμβάνετε*) v. 11. Beide, Jesus und die Pharisäer, reden vom Himmelreich. Aber ein rechtes Verständniss selbst davon können jene nicht haben; denn wenn sie schon bei solchen Dingen, die hier auf Erden von einem frommen und schriftkundigen Gemüth erfahren werden könnten, sich so ablehnend verhalten, so würde das Gleiche sich auch dann und erst recht zeigen, wenn er aus seiner wirklichen Sachkenntniss zur Mittheilung wirklich himmlischer Dinge übergehen wollte v. 12. Hieran schliesst sich die Darlegung, dass er selbst, Jesus, wirklich die eigentliche Quelle aller himmlischen Erkenntniss sei, denn er sei der dem Himmel ent-

stammende „Menschensohn“ v. 13, und dass durch die Verkündigung dieses neuen, zweiten Hauptsatzes seiner Lehre jenes Bedenken gegen die Möglichkeit der Erneuerung des Menschen sich löse; denn die Forderung einer solchen Erneuerung sei eben nicht eine einseitige Forderung an den Menschen, sondern gestalte sich bei genauerer Betrachtung vielmehr zur Verkündigung einer grossen, bereits durch Mose vorbildlich dargestellten rettenden Liebesthat Gottes für die Welt in der Sendung seines eingebornen Sohnes zum Zwecke der Mittheilung des ewigen Lebens v. 13—16. Dabei setzt der Verfasser voraus, dass der Pharisäer wenigstens ahnen konnte, was unter dem eingebornen Gottessohn zu verstehen sei, mithin einmal, dass die Synagoge gelegentlich den Messias Gottessohn nannte und zweitens, dass Jesus von der jetzt geschehenden Sendung desselben zeugen wolle. Jene Heilsmittheilung aber, und nicht, wie die Pharisäer meinen, Gericht über die Welt, sei der erste und hauptsächlichste Zweck der Sendung des Messias v. 17; Gericht sei nur die unvermeidliche Kehrseite, insofern der Glaube, ein bisher von jenen sehr nebensächlich behandelter, nunmehr als grundlegend zu betonender, sich zu Gottes That hinwendender Entschluss des Geistes, jene Wiedergeburt und Rettung auf des Menschen Seite ohne Weiteres vermittle, Unglaube aber Selbst-Ausschluss von solchem Heile und Kundmachung eines durchaus verfehlten sittlichen Standes sei v. 18—21. Diese Kritik seines eigenen Standpunktes lässt sich Nikodemus gefallen; er hat ihre Wahrheit gefühlt und später vertreten: das Gesetz spreche von vornherein nicht gegen Jesum und seine Sätze seien der Prüfung werth 7, 50 ff. vgl. 19, 39.

Aber er hat lange Zeit dazu gebraucht. Das ist psychologisch so begreiflich, dass das Gegentheil unwahrscheinlich wäre. Denn Alles in Allem zeigt das 3. Capitel, dass der Pharisäismus nur äusserliche Bedingungen für den Eintritt ins Gottesreich kennt und sehr irdisch gefärbte Vorstellungen von diesem hat, von der Nothwendigkeit einer sittlichen Umwälzung des Menschen nichts weiss, religiöse und natürliche Dinge mit einander verquickt, ein wirkliches Erlösungsbedürfniss daher nicht hat, die Bedeutung des Glaubens nicht versteht und demzufolge weder der Hoffnung auf einen Messias noch der Erwartung des durch ihn vermittelten Weltgerichts eine andere als irdische Gestalt zu geben weiss und

dabei doch die Gottesfurcht in Israel wie eine Pachtung zu besitzen glaubt. Völlig umgestalten musste ein so denkender, durch eine solche Schule hindurchgegangener, langsam und pedantisch zu Werke gehender Mann wie Nikodemus seine Anschauungen: auf Schritt und Tritt begegnete er bei Jesu neuen, ihn ebenso verletzenden und abstossenden, wie anfassenden und anziehenden Gedanken. — Auch in den ihm geneigten Kreisen ist Jesus nicht vor Missgunst sicher. Der Täufer selbst muss seine eifersüchtigen Jünger beruhigen und auf den Glaubensgehorsam verweisen 3, 26 ff. Aber als Sammelpunkt des Widerstandes gestaltet sich doch schon jetzt die pharisäische Partei, sodass Jesus angesichts seines den Täufer noch überbietenden Erfolges Judäa verlässt, um den Conflict nicht vorschnell zum Bruche werden zu lassen 4, 1 ff.

Das vierte Capitel vergegenwärtigt in den Samaritern eine absonderliche Art von Religiosität, welche sich zwischen die Judäer und Galiläer in so bedeutsamer Weise einschiebt, dass auch diese beiden Volkstheile bei aller Uebereinstimmung sich vermuthlich nicht nur äusserlich, sondern auch nach ihren religiösen und sittlichen Anschauungen werden geschieden haben und mithin das gesamte Volk in drei provinciell wie nach ihrer geistigen Eigenart gesonderte Theile zerfiel. Die Galiläer schildern die drei andern Evangelien; Judäer sind der Hauptgegenstand des vierten Evangeliums; Samariter führt unser Capitel vor. Und zwar erkennt man sie alsbald als dem Reiche Gottes um so näher stehend v. 35 ff., je mehr sie der jüdischen Religionsgemeinschaft mit ihrer Hierarchie fern stehen v. 9. 20 ff., vgl. 8, 48; zwar findet sich in ihrer Mitte derbe Sinnlichkeit und auf den ersten Blick Mangel an Verständniss für religiöse Fragen v. 11 u. ö., auch grobe Verstösse gegen die Forderungen sittlicher Reinheit v. 18; aber bei näherem Eingehen ist doch noch ein Interesse für göttliche Dinge v. 20 und Vertrauen zu der Möglichkeit neuer Gottesoffenbarung da v. 19, und die Hoffnung auf den Messias ist so lebendig v. 25, dass Jesu Verkündigung, er sei es, alsbald auf den fruchtbarsten Boden fällt v. 29 f. 40 ff. und selbst der Universalismus dieser Verkündigung von ihnen leicht gefasst und angenommen wird v. 42, so dass Jesus weitere Arbeit seinerseits hier für überflüssig erklärt, das Weitere seinen Jüngern überlassend v. 35—38.

Er kommt alsbald nach Galiläa v. 43, wo von vorn herein seine Aussichten nicht günstig waren, weil dieses Land seine Heimath ist. Denn das ist der zweifellose Inhalt des wegen γάρ sonst dunklen Verses 44. Jedoch bewirkt der Umstand, dass die Galiläer Jesum auf dem Feste gesehen haben, auch hier günstige Aufnahme v. 45, und ein Königsdiener sogar wendet sich hülfesuchend an ihn v. 46 f. Hierbei kommt es zu dem merkwürdigen Vorwurf, der doch die erbetene Hülfe nicht hindert: Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, so glaubt ihr gewisslich nicht, v. 48. Wenn also auch das vierte Evangelium Galiläer wie Samariter sonst mehr links liegen lässt, hierin charakterisirt es jene kurz als den Judäern im Ganzen gleich: auch sie treibe im Grossen und Ganzen nicht wirklich religiöses Bedürfniss, und ihr an masslose Bedingungen geknüpfter Glaube habe geringen Werth. Dass dies wiederum nicht ausnahmslos gilt, hat der Evangelist dadurch sicher gestellt (1, 45), dass er wie die andern Evangelien Jesu Jünger selbst theilweise für Galiläer erklärt. Auch ist jener Vorwurf nicht speciell an die Galiläer als solche gerichtet, und übrigens führt das 6. Capitel den Leser nochmals nach Galiläa und scheint die Stelle 4, 54 noch eine weitere Wirksamkeit daselbst anzudeuten.

Das 5. Capitel geht nach allen diesen Präliminarien zur Darstellung des eigentlichen Kampfes über. Dass der am Teiche Bethesda geheilte Kranke sein Bett am Sabbat trägt, bringt die Oberen in den Harnisch, v. 9 f. Mit einem „es war aber Sabbat“ v. 9 wird der Conflict vorbereitet, mit einem „man darf nicht“ οὐκ ἔξεστιν formuliren echt pharisäisch die Juden ihre Forderung v. 10. Dass sie an Jesum dabei denken, ist durch nichts angedeutet. Der Fall solcher Sabbatübertretung wird hiernach auch sonst öfters vorgekommen sein, denn jene Verwahrung ist zwar bestimmt, aber in dem Tone ruhiger Polizei-Weisung gehalten, die Gehorsam erwartet ohne sich aufzuregen. Die Verhältnisse der Juden mitten unter Heiden werden vielfache Nachlässigkeit mit sich gebracht haben, und die Absonderung der Pharisäer als besonders Strenger fordert ohnehin die Annahme vieler Laxeren zu ihrer Ergänzung. So ist auch sicherlich in der Weisung Jesu v. 8: „hebe dein Bett auf“ die Hauptsache nicht der Befehl des Tragens des Bettes etwa zum Zweck einer Provocation der Oberen, sondern die

Ankündigung der Genesung, die nur in der Hinzufügung der selbstverständlichen Folge ausklingt. So hat's wol auch der Geheilte verstanden: ahnungslos oder doch ohne weitere Bedenken folgt er unter dem Eindruck des Geschehenen, ohne sich weiter um den Heilenden zu kümmern (v. 13), fröhlich dem Geheiss, zum Beweis, dass eben doch nur ein Theil des Volkes, das Volk im Superlativ, mit Wellhausen zu reden, so scrupulös war, wie wir oftmals bei dem ganzen Volk anzunehmen geneigt sind. Erst die Anrede der Oberen oder (7, 48) Pharisäer bringt den Menschen in Verlegenheit. Denn nur in Verlegenheit kann ihm selbst die Berufung auf den ihn Heilenden genügend erscheinen v. 11, da er nicht einmal weiss, wer dieser ist v. 13. Zwar ein Sünder ist der Geheilte in besonderem Sinne, und dadurch krank geworden, v. 14; aber im vorliegenden Fall ihn zu einem muthwilligen Uebertreter eines ihm klar bewussten Gebotes Gottes zu machen, sind wir nicht berechtigt. Vielmehr beugt er sich der Autorität der ihn Fragenden, steht Rede und gibt Antwort, indem er zunächst die Veranlassung seines Thuns zur Entschuldigung eines angeblichen Versehens berichtet v. 11 und auch nachmals seine Antwort ergänzt, indem er so bald als möglich über die Person seines Wohlthäters Auskunft gibt, vielleicht in harmloser Weise, vielleicht aus übertriebener Unterthänigkeit, die auch sonst im IV. Evangelium das naturgetreue Kennzeichen der unteren Kreise ist v. 15; auch Jesus selbst lässt ihn bei nochmaliger Begegnung in seiner Unbefangenheit, indem er ihm nur eine Ermahnung zu besserem Lebenswandel gibt v. 14.

Also ist Jesus hier noch im Beginn seines arbeitsvollen Kampfes. Noch wissen die „Juden" nicht, wenn sie es auch ahnen mochten, wer „der Mensch" ist, der heilend so das Gesetz ignorirt v. 12; noch kennt ihn der allerdings einigermassen isolirt gewesene Kranke nicht; doch wird's ihm leicht, im Tempel seine Person bei neuem Sehen zu ermitteln v. 14 f. Und allerdings, sobald die Oberen sichere Nachricht haben, zweifeln sie nicht, weder dass es sich so verhalte, noch wie das zu verstehen sei, noch wie sie sich dazu zu verhalten haben. Einem Laien aus dem „Volk des Landes" verübeln sie das Tragen des Bettes nicht weiter; aber wenn ein Mann von der zweifellosen Bedeutung und Stellung Jesu dergleichen Thun veranlasst, so ist das

nicht harmlos, sondern Ausfluss seiner principiellen Stellung gegen das Gesetz, wie sie es verstehen. Doch ist zufolge ἀπεκρίνατο v. 17 offenbar zu ergänzen, dass sie ihn zur Rede gesetzt haben und dass dabei die Verschiedenheit der gegenseitigen Stellung zur vollen Klarheit gekommen ist; die synoptischen Evangelien geben den allerdings geschichtlich anders eingekleideten Beleg dazu. Unserm vierten Evangelium aber verdanken wir die straffe Fassung des Ausdrucks v. 16: καὶ διὰ τοῦτο ἐδίωκον κτλ. Sie verfolgten ihn: seine für möglich angenommene Messias- oder doch Prophetenwürde, das ist in den Gedanken die Voraussetzung, wird nun aufgegeben; als gemeingefährlicher Volksverführer steht Jesus vor ihnen, und zwar διὰ τοῦτο, ὅτι ταῦτα ἐποίει ἐν σαββάτῳ. Das Sabbatsgebot gehört ihnen zum Höchsten im Gesetz. Wer so mit dem Gesetze umgeht, meinen sie, der ist nicht von Gott gesandt. Das Imperfectum ἐποίει wie ἔλυεν v. 18 steht (Meyer-Weiss) in indirecter Wiedergabe ihrer Rede für das Präsens ποιεῖ: nicht ein einmaliges Thun werfen sie Jesu vor, sondern ein dauerndes Verhalten, welches solche Einzelthat ermöglichte. Diese That ist nicht der dem Geheilten gegebene Befehl; dieser erscheint vielmehr auch den Oberen nur als selbstverständliche Folge der auffälligen und verwerflichen Thatsache, dass Jesus sein Heilungswirken am Sabbat nicht unterbricht und auch fernerhin nicht unterbrechen wird; vgl. hierzu die synoptischen Evangelien, Marc. 3 und die Parallelen. Das Heilen ist ihnen ein ἐργάζεσθαι, und ihr Satz ist sonach οὐκ ἔξεστιν ἐν σαββάτῳ ἐργάζεσθαι οὐδέν, man darf am Sabbat schlechterdings nichts thun, was einem ἔργον, einer Arbeit ähnlich ist. Das ist ihre Auslegung des Sabbatgebotes; das entgegengesetze Verhalten Jesu scheint ihnen ein λύειν v. 18, destructive revolutionäre Auflösung des Gottesgesetzes. Hier zeigt das vierte Evangelium, dass die Ablehnung des Auflösens Math. 5, 17 ihren geschichtlichen Hintergrund in dem von den Gegnern erhobenen Vorwurf hat, und beide Stellen mit einander setzen voraus, dass Jesus von Anfang an eine Stellung zum Gesetze einnahm, welche von dem Volke immerhin in ihrer Bedeutung und ihren Folgerungen nicht übersehen werden mochte, weil eben das Volk in der Gesetzestheorie nicht so lebte, wie seine Oberen, — welche aber die Pharisäer frühzeitig genug als den geraden

Gegensatz zu ihrer Lehre mit Recht erkannten, so dass sie um dieser Stellung, nicht aber in erster Linie um seiner messianischen Ansprüche willen ihm den Untergang geloben. Ist dem so, dann hat Paulus nichts Neues aus dem Christenthum gemacht; sondern Jesus ist wirklich der Urheber des paulinischen wie alles Christenthums.

Bemerkenswerth ist nun die kurze Angabe der Erwiderung Jesu und der Auffassung derselben durch die Gegner v. 17 f., Beides wiederum zu verstehen als Zusammenfassung längerer Verhandlungen. Keineswegs leugnet Jesus, sein ἐργάζεσθαι auch um des Sabbats willen nicht unterbrochen zu haben. Aber wie er Matth. 5, 17 ff. seine Stellung als dem wahren Inhalt von Gesetz und Propheten entsprechend darthut, so behauptet er hier, dass sein Verhalten dem rechten Gottesbegriffe und also wahrer religiöser Gesinnung völlig entspreche, mithin die Auffassung der Pharisäer in Wirklichkeit irreligiös und also ihren eigenen Vordersätzen zuwiderlaufend sei. Denn auch Gott wirke und wirke ununterbrochen bis jetzt. Dass er dabei auf eine pharisäische Doctrin über den Schöpfungssabbat Gottes und auf Gottes Ruhen seitdem angespielt habe, ist kaum anzunehmen; vielmehr ist wahrscheinlich, dass er aus einem auch von seinen Gegnern anerkannten Satze von dem nicht wirklich beendigten Wirken Gottes sie widerlegen wolle. In der That nehmen sie an diesem Satze keinen Anstoss. Wol aber an der Art, wie er daraus seine Folgerung zieht. Denn wiewol der Schluss auch in der allgemeinen Form richtig wäre, dass, da Gott bis jetzt ununterbrochen wirke, auch den Menschenkindern eine so radikale Unterbrechung des Wirkens, wie jene forderten, nicht zuzumuthen sei, so argumentirt Jesus doch vielmehr aus seiner messianischen Würde: was der Vater thue, dürfe und müsse auch der thun, der im höchsten Sinne sein Sohn sei. Es erhellt hieraus, wie vorsichtig Jesus zu Werke geht: noch scheint er nur sich eine bevorrechtete Stellung in Bezug auf das Gesetz zuzuschreiben, obwol er allerdings Andern das gleiche Recht nicht wirklich abspricht. Aber den Gegnern ist dennoch klar, dass er ihr Gesetzes-Idol verwirft und also ihr Messias nicht sein kann, und nun empfinden sie seine messianischen Ansprüche (ἔλεγεν — ποιῶν) alsbald doppelt schwer als eine zweite Häresie v. 18: οὐ μόνον ἔλυεν τὸ σάββατον, ἀλλ᾽ καὶ πατέρα ἴδιον

ἔλεγεν τὸν θεόν, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ, vgl. 19, 7. Allerdings scheint auch hierin eine ihnen unerträgliche Neuerung zu liegen: für Einen, der Gott πατέρα ἴδιον nennen und sich selbst dadurch als ἴσον τῷ θεῷ bezeichnen kann, hatten sie bisher keinen eigentlichen Raum in ihren Gedanken freibehalten. Es ist zwar anzunehmen, könnte man Jesu Gegensatz zum Gesetz hinwegdenken, so würden sie sich zur Annahme eines solchen Messias gern haben bereit finden lassen; denn die Sendung des Sohnes Gottes liess sich als grosses Zeichen betrachten; aber jene Bedingung ist doch eine völlig abstracte; denn ihre Gesetzesauffassung hatte offenbar ihren Gottesbegriff so ausgeleert, dass sie den Gedanken eines solchen Gottessohnes, ganz abgesehen von dem Mangel an Sündenerkenntniss und Erlösungsbedürfniss, nicht fassen konnten; es ist immerhin die Frage, ob sie im Falle des Mangels des ersten Hindernisses sich nicht auch noch am zweiten gestossen hätten.

Die Verse 5, 16—18 enthalten beide Hauptsätze des Pharisäismus. Der eine kehrt wieder 7, 20 ff. 9, 16; der andre 7, 28—30; 10, 32—33; 19, 7. Nirgends tritt ein Satz von gleicher Bedeutung diesen zwei Sätzen an die Seite; sie bieten wirklich den Schlüssel zu dem Pharisäismus, wie ihn das N. T. und insbesondre das vierte Evangelium schildert, und wenn man sie recht verwerthet, so bedarf es weder des Alexandrinismus, wie Thoma, noch des Gnosticismus, wie Hilgenfeld meint, um das vierte Evangelium zu verstehen; vielmehr bildet der Pharisäismus bei gehöriger Würdigung, wenn auch in anderm Sinne, das gesuchte Mittelglied zwischen dem Alten und Neuen Testament; er ist bedeutend genug dazu und verdient jedenfalls nicht die bisherige Vernachlässigung.

Im 5. Capitel wendet sich vor Allem Jesus gegen den zweiten Satz, welcher nicht der ausschlaggebende ist, wie Meyer-Weiss (zu 15, 21) annimmt, aber der scheinbarere und theologisch besser zu verwerthende und einer Bekämpfung fürs Erste ungleich fähigere und bedürftigere. Dabei wird hier, wie sonst in unserm Evangelium, der Weissischen Auffassung gern zugestanden werden können, dass die Gedankengruppirung Werk des Johannes ist und dass manches Einzelne Jesus nicht genau so und nicht genau in diesem Zusammenhange gesagt haben mag; wenigstens ist uns nicht allenthalben mehr ersichtlich, wie die Einzelsätze

durch den Gang der Controverse veranlasst sind. Das kann uns nicht Wunder nehmen; denn allzu weit sind wir jener Zeit entrückt und allzu dürftig im Verhältniss sind unsere Nachrichten, so dass ein bescheidenes Sich enthalten und Nichtwissen in vielen Fällen wissenschaftlicher sein wird als wissenschaftlich exegetische Allwissenheit, um so mehr als auch bei manchen den Umständen und der Zeit nach uns ungleich näher liegenden Controversen nicht immer alle Einzelzüge sich erklären lassen. Wir fragen hier jedenfalls nur, wie der vierte Evangelist die Sache darstelle, und sind durch diese Fragstellung der kritischen Unruhe enthoben. Jesus hält seinen Anspruch auf göttliche Stellung fest v. 19. Dieser Anspruch bringe keine unberechtigte Zweiheit in Gottes Wesen, sondern ruhe auf Jesu Einheit mit dem Vater im Wirken, in der Liebe, in der Ehre, so dass dem Sohne erwiesene Ehre nicht Beeinträchtigung der Ehre des Vaters sei, sondern vielmehr Verwerfung des Sohnes als der Offenbarung des Vaters Majestätsbeleidigung Gottes v. 19—23. Das werde dereinst noch offenbarer sein als jetzt, denn der Sohn werde als Lebensvermittler völlig kund werden v. 24—30; jetzt aber schon es zu glauben, sei nicht zu viel verlangt, denn nicht sein eigenes Zeugniss mache Jesus dafür geltend, wolle auch auf das des Täufers, das so viel Anklang gefunden habe, sich nicht berufen, wol aber auf das seiner eigenen von Gott verliehenen Wunderwerke, und vor Allem auf das Zeugniss des jenen zwar nicht ausdrücklich hörbar und sichtbar gewordenen aber in seinem Worte zu ihnen redenden Vaters. Aber eben dieses Vaters Wort, um dessen Ehre sie eifern, haben sie nicht, weil sie nicht glauben; wenn sie dagegen nur die Schriften, die ihr Ausgangspunkt seien, recht verständen, würden sie seinen Anspruch nicht als schriftwidrig ansehen v. 30—39. Darum beweise ihr Gegensatz gegen ihn gar nichts; denn keine andre Grundlage habe er, als dass sie nichts von ihm wissen wollen v. 40, weil ihnen die wahre Gottesliebe fehle, so dass sie ihn, den wirklich Gottgesandten, verwerfen, andre dagegen, die aus eignem Willen kommen (nach Hilgenfeld's Meinung muss das Barkochba und also das Evangelium um 130 geschrieben sein!), aufnehmen werden v. 41—43; positiv ausgedrückt sei die Ursache ihrer Opposition ihr hochmüthiger Ehrgeiz v. 44 vgl. 35, welcher bewirke, dass sie sogar mit Mose,

auf den sie schwören, in fundamentalen Widerstreit gerathen, so dass freilich ein Annehmen des Zeugnisses Jesu nicht zu erwarten sei v. 45—47. Kurz: ihr Widerstreit gegen ihn ruhe gar nicht auf rechtschaffnem gewissenhaftem Schriftstudium und theologischem Wissen und Bedenken, sondern auf dem Nichtwollen des Unglaubens, dessen Interesse nun einmal dem wahrhaft religiösen Bedürfen und der wirklichen Gottesoffenbarung zuwiderlaufe. Hiermit weist er die Pharisäer von ihrem angeblichen Hauptsatze, den wir als den zweiten bezeichneten, zurück auf einen tieferliegenden Grund, den wir im ersten Satze, dem vom Gesetze, fanden und ausführten. Jesu Apologie wird so fortschreitend zur Polemik; den Pächtern der Religion Israels wird wahre Gottesfurcht und Gotteserkenntniss abgesprochen, und der Zwiespalt zwischen jenen und Jesus somit nicht nur erklärt, sondern als unumgänglich aufgewiesen, ja ein Widerspruch der Gegner mit der Schrift als ihrem eigenen Princip dargelegt, und auf den Trümmern des eingerissenen Gebäudes der Pharisäer erhebt sich um so leuchtender die Wahrheit der Verkündigung Jesu. Jesus will seine Lehre Niemand andemonstriren, er fordert Glauben, kann und muss ihn fordern.

Das sind Gedanken voll Geist und Leben. Dreht man sie um, so ergeben sich Einzelzüge für das Bild der Pharisäer und ihrer Kampfesweise, die sich gut einfügen in das Gesamtbild der Pharisäer in ihrem Verhältniss zu Jesu. Auf dem Feste zu Jerusalem lässt das vierte Evangelium den Kampf entbrennen. Jesus gibt den Anlass, aber seine Gegner beginnen mit den eigentlichen Angriffsoperationen, nachdem sie um des Gesetzes willen bei sich die Entscheidung getroffen haben, dass er ihr Feind sei. Seine Aufstellung widerspreche dem Grundsatze von der Einheit Gottes; ein doppeltes Wirken und ein doppeltes Wollen in Gott sei doch nicht zu denken, und Gottes Ehre werde verletzt. Und wie er denn dazu komme, solches von sich zu behaupten? Wer denn für ihn zeuge? Fragen, die freilich eine gewisse Wahrheit in sich schlossen und darum einer Beantwortung von Seiten Jesu gewürdigt werden, Fragen übrigens, von denen nicht behauptet werden soll, dass sie alle so wie hier gesagt vorgebracht wurden, die aber doch aus dem Verhältniss der Gegner sich ergeben und darum reconstruirt werden dürfen. Alsbald durchmessen die Verhandlungen das ganze Gebiet des

Gegensatzes bis zu der Zurückführung auf den letzten Grund, den feindlichen Willen. Dabei ist wohl zu bemerken, dass das Verfolgen διώκειν und ζητεῖν ἀποκτεῖναι in v. 16 und 18 noch keineswegs für Alle völlig offen hervortritt, obwol Jerusalemiten schon 7, 25 davon wissen: noch muss der Kampf geistig durchgekämpft, noch manche Gewissensfrage im Verlauf desselben erledigt werden; noch ist das Volk, das mithin durchaus nicht als völlig todt und der Gewalt seiner Oberen rettungslos dahingegeben, vielmehr als einer gewissen Selbständigkeit immerhin noch fähig, weil in die Gedanken seiner Oberen noch nicht völlig eingegangen zu denken ist — noch ist das Volk um so mehr zum Theil auf Jesu Seite, weil des Volkes Messiashoffnung unmittelbarer ist als die der Oberen und weil es noch gar nicht ganz übersieht, dass und warum diese Jesu feindlich sind, vielmehr hingerissen ist von dem Eindruck seines Wunderwirkens und seiner Lehre.

Dies gilt insbesondere von Galiläa, wie nun das 6. Capitel zeigt. Dort folgt ihm eine grosse Menge, die Zeichen bewundernd, die er an den Kranken that, unbehindert, ja im Ganzen wol unberührt von der Pharisäer Jesushass. Das Passa naht; die Schaaren, die sich sammeln nach Jerusalem zu ziehen, vergrössern auch die Zahl seiner Hörer; 5000 Männer samt den Ihren speist er. Freudig nimmt die Menge dieses Zeichen auf und kommt in der raschen Weise volksthümlichen Denkens zu einem völlig andern Schlusse als die Pharisäer: das sei wahrhaftig der Prophet, der in die Welt komme, v. 14. Dies erinnert an die Weise der Samariter 4, 42 und zeigt, dass in Galiläa der pharisäische Einfluss weniger tief ging als in Judäa. Volksthümlich scheint der Satz auch insofern, als seine Form den Gedanken nahe legt, das Volk halte den Propheten (1, 21. 7, 40) und den Messias (4, 42. 11, 27) nicht deutlich auseinander, sondern bezeichne den Messias selbst als Propheten. Wenn dies v. 14 noch zweifelhaft lässt, so wird es durch v. 15 zur Gewissheit: sie wollen ihn, wol beim Passa in Jerusalem, zum König ausrufen! Dass die Messiashoffnung in Galiläa besonders frisch und lebendig war, beweist sonst der Umstand, dass im grossen Krieg 66—70 die Galiläer zu den eifrigsten Streitern gehörten. Hier sieht man, wie ursprünglich und Thaten wirkend sie ist. Haben die Galiläer von den Bedenklichkeiten ihrer Hierarchie nie gehört? Hat in der Zeit seit dem letzten Fest bis zum

Passa kein Pharisäer Jesum verfolgt und Misstrauen gesäet? Ja, ist keiner jetzt in der Nähe, das Volk zu leiten? Wie dem auch sei, das Ganze eines Volkes ist complicirt, und war noch complicirter zu einer Zeit, wo weder Presse noch Volksversammlungen sogenannte öffentliche Meinung bildeten oder beeinflussten; entweder weiss dieses Volk wirklich noch nichts von jenen Bedenken oder geht darüber hinweg in seiner nationalen Begeisterung und Aufregung. Aber der Nebel nationalreligiöser Begeisterung ist nicht das, was Jesus erstrebt: er entweicht auf das Gebirg; auch mit diesen Anschauungen stimmt er nicht überein — *αὐτὸς μόνος* v. 15; was versteht die Menge von der 3, 3 aufgestellten Forderung der Wiedergeburt?

Die Menge aber will ihn so leicht nicht fahren lassen. Sie eilt infolge einer Combination nach Kapharnaum, ihn dort zu suchen, und findet ihn. Er macht ihr v. 26 einen Vorwurf, der im Vergleich mit 4, 48. 6, 2 eigenthümlich klingt, aber seine Erklärung durch v. 36 vgl. 5, 35. 6, 30 zu erhalten scheint. Nicht, weil sie Zeichen sahen, suchen sie ihn, sagt er, sondern weil sie assen und satt wurden; und v. 36: ich habe euch gesagt, dass ihr (mich) gesehen habt und nicht glaubt. Jetzt wird also klar, wesswegen er mit der Menge nicht gehen kann: ihre Begeisterung ist doch eine irreligiöse, in der That auf Unglauben ruhende; sie sahen wol Zeichen, aber diese Zeichen wurden ihnen nicht als Zeichen (einer Gottesoffenbarung) Ursache ihn zu suchen, sondern einfach ihrer sinnlichen Aussenseite nach: das gefiel euch, gespeist und satt zu werden! Zeichen haben eine Bedeutung, wenn sie richtig aufgenommen werden, aber auch nur dann. Der Vorwurf will cum grano salis verstanden sein: er wird nicht alle Einzelnen treffen, und er wird die Sinnesrichtung des Volkes aufs Schärfste charakterisiren sollen. Jedenfalls fehle es der Menge als solcher am *πιστεύειν*, am vertrauens- und liebevollen Eingehen und Sichhingeben an den Gesandten Gottes. Das unbesonnene, tumultuarisch eigenwillige Begehren des Volkes rechtfertigt diesen Vorwurf, der zugleich eben in seiner Schärfe die pädagogische Bestimmung hat, zu weiteren Verhandlungen zu reizen und die Situation zu klären. Zugleich wird ein Fortschritt im Vergleich zu den jerusalemischen Festverhandlungen von Capitel 5 gewonnen. Dort war Jesus den Pharisäern und Judäern gegenüber zu der Forderung der

πίστις gekommen, ohne die Natur solchen Glaubens klar zu stellen; darf man annehmen, dass auch die gegenwärtigen Verhandlungen sich der Theilnahme und Beobachtung der Pharisäer nicht entzogen, so sind sie als ein Fortschritt in der Auseinandersetzung mit ihnen anzusehen. Dagegen war die Menge hier jedenfalls nicht ohne Weiteres über jene Verhandlungen unterrichtet; darum wird auf jene mehr negativ und abwehrend gehaltenen Auseinandersetzungen nicht Bezug genommen, sondern der Anfang mit der positiven Forderung geistlicher, gläubiger Gesinnung gemacht, welche in ihrer Berechtigung von diesen Zuhörern im Allgemeinen um so mehr verstanden und anerkannt werden musste, als sie ja soeben, ganz anders als die Pharisäer, diesem Manne eine bedeutende Autorität über sich eingeräumt hatten; es handelt sich nun eben darum, ihr äusserlich hingebendes Verhalten durch Widerspruch aufzuregen, zu vertiefen — und falschen Schein von Glauben zu beseitigen. Nicht unklare Begeisterung bei sinnlich äusserlicher Auffassung grosser Begebenheiten, nicht täppisches Zugreifen fordere er, sagt er den Galiläern, sondern Glauben; was Glaube sei und wie es dazu komme, zeigt er Galiläern und Pharisäern zusammen. Dass über diese wichtigen Fragen völlige Unwissenheit im ganzen Volke herrschte, ist die historische Voraussetzung des vierten Evangeliums.

So wie die Menge in sinnlicher Gesinnung um irdischer Speise willen sich bemüht hat, soll sie vielmehr eine solche sich erwirken, die Jesus, des Menschen Sohn, der vom Vater so deutlich beglaubigte Messias, ihnen zum Zweck ewigen Lebens zu geben bereit ist, v. 27. Und wenn sie richtig verstehen, dass er religiöse Forderungen an sie stellen will, aber nicht wissen, was es genauer sei, was er wolle und ihrer Unwissenheit einen ihrer rabbinischen Schule entsprechenden gut pharisäischen Ausdruck in der Frage geben, was sie denn thun sollen, um die rechten Gottes-Werke zu wirken v. 28, so geht er auf diese Frage nach Form und Inhalt gern ein und bezeichnet als das wahre Gottes-Werk den Glauben an ihn, den Gottgesandten v. 29. Fragen sie weiter und fordern, vielleicht schon unter dem Einfluss pharisäischer Sendlinge, zur Ermöglichung und Befestigung dieses unbedingten Messias-Glaubens ein Messias-Zeichen nach Analogie des mosaischen Manna-Wunders v. 30—31, so geht er auch darauf ein, legt den relativen Unwerth

dieses sogenannten Himmelsbrotes dar, insofern es weder wirklich vom Himmel herabgekommen sei, noch wahres Leben verliehen habe, und stellt ihnen vielmehr jetzt solch wahres Brot von seinem Vater so lebendig in Aussicht, das sie ihn ernstlich darum bitten v. 32—34. So stark dieses Begehren auch mit sinnlichen Vorstellungen verquickt sein mag, so ist es doch ein religiöses Begehren, so gut wie das der Samariterin 4, 15; und Jesus nimmt Veranlassung, sich selbst als dieses vom Himmel herabgekommene und Leben verleihende Brot zu bezeichnen, das Urbild jenes Vorbilds, die Verwirklichung der alttestamentlichen Verheissung, die Erfüllung alles religiösens Sehnens, aber freilich nur für den wahrhaften Glauben, den er eben bei ihnen vermisse v. 35—36. Aber wenn auch nicht bei ihnen, weil und insofern sie nicht glauben, so werde er doch diesen gottbestimmten Zweck, nämlich ewiges Leben zu verleihen, bei Andern erreichen: bei Allen die glauben; dabei bleibt es v. 37—40.

Hier aber reisst für's Erste seinen Hörern zum grossen Theile die Geduld v. 41: die pharisäische Schule und der pharisäische Einfluss im Vereine mit dem populär sinnlichen Rationalismus, mit dem Gefühl der galiläischen Landsmannschaft und der Gereiztheit durch sein sprödes Verhalten wie seinen Vorwurf macht sich geltend. Nicht an dem Bild des Brotes stossen sie sich: das ist orientalisch bildlich geredet und wird wohl verstanden. Auch nicht dass er der Messias sein will, ist anstössig: davon war ja die Hörerschaft selbst ausgegangen. Aber es geht der galiläischen Menge wie den pharisäischen Oberen: ihre Messias-Vorstellung reicht nicht an die seine hinan. Vom Himmel zu kommen braucht ihr Messias, wenigstens in seinem Sinne, nicht; davon scheinen sie nie gehört zu haben. Dass Jesus darauf solches Gewicht legt, macht sie bedenklich: wenn er hier die Farben zu stark auftragen wird, werden sie an seiner Messias-Würde überhaupt irre werden und ihn für einen eitlen Anmasser halten müssen. Nicht sie wollen sich von ihm ziehen lassen, sondern er soll ihren Gedanken folgen — das ist's gerade, was Jesus mit dem Unglauben meint: Glauben ist ja vertrauensvolle Hingabe, nicht eigenwilliges Meistern. Dazu ahnen und fühlen sie die einseitig religiöse Art seiner Ansprüche ebenso wie seine äusserlich angesehen geringe Vorstellung von ihrer

Würde als Gottesvolk. Und vor Allem: sie meinen ja zu wissen, dass er nicht vom Himmel gekommen ist, denn sie kennen seine Eltern v. 42. Darum erhebt sich ein Gemurmel. Und doch ist eben dies Jesu Zweck gewesen, Aufregung, Ueberlegung, Klärung und Scheidung bezweckt er hier wie überall. Aber er geht auf ihr Bedenken direct nicht ein: auch hier wieder steuert er auf die Betonung des Glaubens als einer Willensthat hin, die nicht durch Beseitigung intellectueller Schwierigkeiten ermöglicht wird. Er fordert von ihnen v. 43, dass sie nicht murren sollen, ohne ihre Annahme seiner natürlichen Geburt zu widerlegen: von einem höheren Standpunkte aus werde sich dem Glaubenden diese Schwierigkeit von selbst lösen; wer glauben will, muss sich durch Schwierigkeiten für den Verstand nicht abschrecken lassen. Man könne solche Schwierigkeiten freilich nur überwinden, v. 44. 65, durch den Gnadenzug des Vaters; aber wenn Jesus diesen voraussetze, so habe er das Zeugniss des Propheten Jesaja (54, 13) auf seiner Seite, darum dürfe er sagen: wer wirklich göttlicher Art sei d. h. göttliche Belehrung und Offenbarung in sich aufgenommen habe, der werde sich auch nicht sträuben, zu Jesu zu kommen d. h. an ihn zu glauben, wie er an den Vater glaube v. 45—46. Darum bleibe es dabei: auf den Menschen gesehen, sei der Glaube an Jesum der Weg zum Leben v. 47, weil, objectiv gewendet, Jesus wirklich jenes Lebensbrot sei v. 48, welches ganz anders als das Manna wirkliches ewiges Leben gebe v. 49—51.

Die Menge ist durch das Alles nicht geneigter geworden. Sie hat dem Meister schwerlich folgen können in seinen Entwickelungen. Die Worte konnte sie ja verstehen und den Inhalt zugeben; aber in dem Masse, als sie eben nicht θεοδίδακτος ist, wie Jesus selbst ihr zum Gefühl und den Edleren zum Bewusstsein bringen will, kann und will sie sich von ihm nicht ziehen lassen. Um aber ihre Erkenntniss dieses Sachverhaltes weiter zu fördern, bedarf sie eines neuen Anstosses. Den gibt ihr Jesus in Form einer neuen anschaulichen Rede, indem er das Bild leise wendet und von dem Brote, als das er sich selbst bezeichnet hat, zu einem Brote übergeht, das er gebe v. 51. Dadurch wird fürs Erste die Verhandlung scheinbar erleichtert: es wird nun ganz klar, dass der Satz, er sei das Brot, nichts als eine Bildrede war. Allein andrerseits wird alsbald die Rede

härter, sie wird ein σκληρὸς λόγος v. 60 gerade dadurch, dass er durch Aufgabe jenes Bildes nunmehr sich eigentlicher ausdrücken zu wollen scheint. Das Brot, welches er gebe, sei sein für das Leben der Welt gegebenes Fleisch v. 51. Man merkt hier deutlich die Absicht, alle wirklich religiösen Interesses entbehrenden Gemüther abzustossen und die wenigen ernstlich zu ihm neigenden etwas von dem Ernst und Kampf des Glaubens empfinden zu lassen. Die Menge, die jetzt v. 52 wie schon v. 41 einfach als Judäer bezeichnet wird, fühlt sich in der That ernstlich beleidigt und gibt, erkennend, dass er von ihr, so wie sie ist, nichts wissen will, den Versuch einer Verständigung für's Erste auf. Sie mag wol merken, dass er ihren Abstand von ihm ihr klar machen will, aber sie will ihn nun auch nicht mehr verstehen. Sie geht nun auf einmal ganz von der bildlichen Auffassung ab, sie meint oder gibt vor zu meinen, er wolle wirklich von einem Essen reden, und findet diese seine Reden ebenso anmassend wie lächerlich absurd v. 52. Gerade so aber hat Jesus seinen Zweck erreicht, die Natur des Glaubens als einer Anstösse überwindenden, dem natürlichen Menschen unmöglichen Willensthat und als einer überaus innigen Gemeinschaft mit dem Gottgesandten ihnen auch wider ihren Willen zum Bewusstsein zu bringen; darum bleibt er bei seinen ausgesprochenen Sätzen stehen, sie nochmals zusammenfassend und dahin steigernd, dass ohne ein solches Essen ewiges Leben nicht möglich sei v. 53—58.

Die Absicht einer Scheidung wird erreicht, selbst innerhalb des einer Sichtung bedürftigen (v. 64—65) Jüngerkreises v. 60 ff. Den Jüngern gegenüber kommt nun auch der Jesum bewegende Gedanke zum Ausdruck: ein σκανδαλίζειν hatte er im Sinne v. 61. Freilich, von Jüngern hätte er erwarten können, dass solche Rede ihnen nicht hart v. 60, kein σκάνδαλον sei; sie könnten wissen, was er dem Volke v. 44 ff. vergeblich angedeutet, dass die Zukunft eine (wenn auch, wie manche Ausleger meinen, durch eine grossartige Steigerung des Anstössigen hindurchgehende) vollständige Beseitigung des σκάνδαλον in seiner Rückkehr zum Vater geben werde, und dass seine Worte geistlich verstanden werden wollen v. 62—63. In der That halten die Zwölf treulich bei ihm aus v. 67 ff., während viele andere Jünger nunmehr von ihm abfallen. Will das Evangelium

durch v. 64. 70 f. andeuten, dass auch der Iskariot sich damals entschied?

Mehr weiss das vierte Evangelium von Jesu Wirksamkeit in Galiläa von nun an nicht zu erzählen. Aber es bedarf dessen auch nicht: in dem Berichteten ist wie in Judäa der Gegensatz in seinem Entstehen aufgewiesen und auf den falschen Willen und ungeistliche Gesinnung zurückgeführt und lebenswahr erklärt worden. Nicht wie bei den Pharisäern Gesetzesfanatismus, aber mit dem Gesetze zusammenhängende irdisch nationale Gesinnung hindert die grosse Menge, Jesu zu folgen: sie merkt zu ihrer Enttäuschung, dass er vielmehr ein Religionslehrer, um nicht zu sagen religiöser Schwärmer, als ein königlicher Held ist und sein will und dass seine Rede vielmehr auf Beleidigung und Herabsetzung als auf schmeichelhafte Erhöhung ihrer geträumten Gottesvolksherrlichkeit hinauslaufe, in deren Erwartung das galiläische Volk mit den Pharisäern zusammenstimmt.

Ein kleines galiläisches Nachspiel findet nun noch im Kreise der Familie statt 7, 1—8. Denn auch die Brüder Jesu sind ja Galiläer, wie er selbst ein Nazoräer ist 18, 5. 7; 19, 19, ein Galiläer 7, 52 vgl. 4, 43 f. Zuvor aber erfährt man aus 7, 1, dass die Verhältnisse in Galiläa wesentlich von denen in Judäa verschieden gewesen sein müssen. Auch die Brüder Jesu deuten dies dadurch an, dass sie das Wirken in Galiläa ἐν κρυπτῷ insgeheim geschehend nennen, das in Judäa dagegen φανερῶσαι ἑαυτὸν τῷ κόσμῳ v. 4. Denn weil Jesu die „Judäer" nachstellen, sieht er sich gegenwärtig ausser Stande, in Judäa herumzuziehen, durchwandert aber unbehindert Galiläa, das also nicht in gleichem Masse jenen zu Gebote stand. Da aber das Fest der Laubhütten herannaht, fordern Jesu Brüder ihn auf, wieder nach Judäa zu gehen v. 3. Der Evangelist bemerkt erklärend, dass nicht einmal sie an ihn glaubten. Desswegen sind die an ihren Bruder gerichteten Reden doch keineswegs so zu verstehen, als wollten sie ihn verhöhnen oder hätten über ihn völlig abgeschlossen. Vielmehr berechtigt uns der Evangelist durch οὐ πιστεύειν nur, sie auf eine Linie zu stellen mit Nikodemus und seinen Freunden 3, 11—12 und mit den Galiläern 6, 36, nur mit grosser Vorsicht aber mit den Oberen zu Jerusalem; denn das οὐ πιστεύετε 5, 38 gewinnt durch den Zusammenhang eine besonders scharfe Betonung, wie wir sahen.

Den Brüdern fehlt wie den Galiläern, zu denen sie gehören, mit dem nöthigen religiösen Sinn die Hingabe an Jesus, welche dieser πιστεύειν nennt; sie wahren sich ihre Selbständigkeit, beobachten, kritisiren und warten ab. Darum werden sie zu Interpreten der Stimmung wenigstens eines Theils der Galiläer. Sie wissen wohl, er will ἐν παῤῥησίᾳ εἶναι, eine öffentliche Rolle spielen; aber sie finden den Weg dazu falsch: er müsse dazu weit mehr öffentlich hervortreten und seine Werke, die sie durch εἰ wol nicht bezweifeln wollen, der Welt offenbaren, deren Theater für die Juden Jerusalem ist, v. 4. Die weitere Begründung v. 3: ἵνα καὶ οἱ μαθηταί σου θεωρήσουσιν κτλ. ist räthselhaft. Verlegen sie die Hauptmasse seiner Jünger nach Judäa? Beziehen sie sich auf die Speisung oder dem Aehnliches, das dem Volke galt, und finden, der weitere Kreis seiner Jünger, zu dem sie dann etwa sich selbst mitzählen konnten, sei zu kurz gekommen? Ist es einfach die gleiche Unzufriedenheit wie 6, 30, die noch nichts gesehen zu haben behauptet? Oder beziehen sie sich auf das bevorstehende Fest, an welchem sie erwarten, die Jünger sollten Zeugen einer Machtoffenbarung werden, die ihn vor dem ganzen Volke endlich darstelle? Genug, auch sie haben den Messiasgedanken, den wir bei den Galiläern fanden; die Messiashoffnung weise Jesum nach Jerusalem und auf eine Selbstoffenbarung durch grosse Thaten hin; darnach soll er sich richten, nicht sie sich nach seinen Gedanken. Das ist wiederum das kritisirende Nichtglauben οὐ πιστεύειν des vierten Evangeliums; auf Grund dieser Gesinnung weist auch sie Jesus von der Gemeinschaft seines Wirkens kurzer Hand ab: ihre Zeit, die Zeit der Welt, der sie angehören, sei nicht seine Zeit v. 6. 8, ihre Gedankenkreise nicht die seinen; Motive, die sie leiten könnten und die sie bei ihm voraussetzen, liegen ihm fern; denn — hier gewinnt der Unterschied zwischen Jesus und seinen Gegnern einen neuen scharfen Ausdruck — ihre Gedanken und die seinen verhalten sich wie Welt und Gott; jene liebe die Welt, ihn hasse sie; denn er strafe ihre bösen Werke v. 7. Hiermit fasst er in authentischer Weise sein Verhältniss zu dem gesamten Volke in seiner natürlichen Beschaffenheit und nach seiner grossen Mehrzahl zusammen: er verurtheilt dessen sittliches Verhalten als unreligiöses, weltmässiges, böses, und so kann jenes nicht anders als ihn hassen.

Das weiss er, und das will er: er hat Umgestaltung des sittlichen Standes im Auge, und jenes weigert solche. Wer aber Gottes Werk treibt, darf keine Concessionen machen. Speciell auf die Gesetzeslehre und Ethik der Pharisäer als seine Kritik derselben angewendet, bedeutet sein Wort deren Verwerfung als einer völlig unbrauchbaren, ja schädlichen, als Theologie betrachtet von falschen Grundsätzen ausgehenden Lehre.

Doch lässt Jesus die Richtigkeit jener Gedanken insofern gelten, als er auch nach Jerusalem will; nur sei seine Zeit noch nicht und ihre Beeinflussung müsse er ablehnen. Endlich geht er im Stillen wirklich hinauf v. 10. Bevor aber unser Evangelium sein Auftreten daselbst schildert, berichtet es kurz, wie sich die Dinge in Jerusalem in Folge der voraufgegangenen Thaten und Verhandlungen gestaltet haben. Die Lage ist sichtbarlich eine neue: allgemeine Spannung, Gährung, Aufregung und Zwiespalt innerhalb des Volkes ist wahrzunehmen; denn unter dem Haufen ὄχλος in v. 12 sind jetzt sowol Galiläer als Judäer zu verstehen, die, als Festgäste vereinigt, zum Theil vielleicht durch Erwartungen wie sie seine Brüder hegten nach Jerusalem geführt, jedenfalls für ihn interessirt, keineswegs in der Mehrzahl Glaubende πιστεύοντες, obwol zumeist von dem Eindruck seiner bedeutenden Persönlichkeit festgehalten, als Eine selbständige Grösse ihm gegenübergestellt werden. Dabei wird dieser ὄχλος von den Oberen als den „Juden" vielleicht schon in v. 11 vgl. 25, jedenfalls in v. 13 scharf geschieden. Die Juden suchen ihn v. 11, wol in feindseliger Absicht, vgl. v. 25; die Menge hat viel über ihn zu murmeln v. 12. Schon weiss der Haufe, dass die Oberen Jesu nachstellen, und wagt desshalb, obwol nur aus Furcht, nicht laut über ihn zu reden v. 13. So stark ist Herrschaft und Einfluss der Oberen; so sehr erkennt die Menge schon, dass Jesum loben gefährlich ist: der Gegensatz ist kein Geheimniss mehr, obwol von einer öffentlichen Bekanntmachung wie 9, 22 noch nichts verlautet. Aber wieder sieht man, dass trotz jenes Einflusses die Menge doch ihre eigenen Gedanken hat, vgl. v. 47—49. Theilt sie doch nicht den Gesetzesfanatismus der Pharisäer, vgl. oben zu 5, 11; darum besitzt sie nicht die klare Einsicht, dass dieser Mann der ihre gar nicht sein könne, und hat am allerwenigsten den Schluss der Pharisäer 5, 16 zu

ziehen Veranlassung, dass er es nicht sein dürfe. Auch ist ihre Gottesvorstellung, eben weil volksthümlicher, nicht so starr monistisch, dass sie die seine so schlechthin für verwerflich ansehen müsste, wie die Pharisäer 5, 18 thaten. Und alle bisherigen Verhandlungen, so viel Unbegreifliches und Anstössiges sie boten, haben den Eindruck dieser reformatorischen Persönlichkeit doch nicht so beseitigen können, dass eine Erfüllung ihrer Hoffnungen durch ihn nicht noch für möglich gehalten werden könnte. Selbst die Opposition der Pharisäer gegen ihn kann diese Gedanken nicht beseitigen; das zeigt, dass die Pharisäer keineswegs der Menge des Volkes für unfehlbar galten, dass man, unbewusst vielleicht, aber doch thatsächlich, eine Beseitigung ihrer Macht und Autorität für möglich, ja für gar nicht so unwünschenswerth halten konnte und dass die Pharisäer das Herz des Volkes nur insoweit für sich hatten, als sie seiner durch das nationale und sociale Elend bedingten irdischen Messiashoffnung schmeichelten. Wenn Einer kam, der sie hierin überbot, so lag jenem an den Pharisäern mit ihrem Gesetzes-Idol wenig, vgl. 6, 14—15. Wenn nur dieser Mann König sein wollte! Warum nur will er nicht? Oder wird er vielleicht doch noch wollen? Dazu fehlte es gewiss nicht an solchen, die wirklich ein tieferes religiöses Gefühl hatten. So wagte denn v. 12 Mancher die freilich sehr vorsichtige Behauptung, er sei gut, worin man eben so wol eine blosse Entschuldigung Jesu als eines immerhin wolmeinenden Mannes wie einen Ausdruck unaufgegebener Hoffnung finden kann. Die Andern verneinen das; die Form, in welcher das geschieht, lässt erkennen, dass hierbei pharisäischer Einfluss sich geltend macht: er verführe die Menge. Die dogmatischen, ethischen und—politischen (11,48) Bedenken der Oberen v. 47 spiegeln sich hier wieder (vgl. oben S. 13 f.).

Während des Festes tritt Jesus öffentlich im Tempel auf und lehrt. Keiner wagt ihn zu hindern; so sehr ist die Strömung im Ganzen ihm noch günstig, so wenig die Opposition gegen ihn in sich selbst klar und abgeschlossen. Selbst seine bewussten Gegner wagen nichts gegen ihn zu thun. Was Jesus lehrt, wird zunächst nicht berichtet. Aus dem Eindrucke, der wiedergegeben wird, erhellt jedoch, dass es einfach mächtige Schriftwahrheiten sind, die nichts eigentlich Herausforderndes enthalten:

zunächst wagt Niemand zu antworten, und Niemand greift ihn an. Man wird an Reden denken dürfen, wie sie die synoptischen Evangelien zur Genüge bieten, etwa gegeben in der Form der Auslegung prophetischer Worte wie Luc. 4, 17 ff. Es wäre werthvoll zu wissen, wie überhaupt eine solche Lehre in den Tempelräumen zu geschehen pflegte oder wie sie doch möglich war; die Thatsache des Lehrens an dieser Stätte allein scheint jedenfalls nicht anstössig noch völlig ungewöhnlich gewesen zu sein.

Diese Thatsache gerade ist Jesu günstig und verstärkt seine Position. Der Eindruck, den die Synoptiker berichten (Marc. 1, 22 u. ö.), tritt auch hier hervor, vgl. 7, 46. Die „Juden", mag man sie hier als Theil des Ochlos oder sogar als Theil der Oberen verstehen, müssen bekennen: Er kennt die heiligen Schriften, er ist Meister der Schrift so sehr, dass er sie auszulegen wagen kann und vermöge seiner Befähigung auch darf, v. 15. Hier lässt uns das Evangelium einen Blick thun in den Stand der Schriftkenntniss und die Lehreinrichtungen jener Zeit in Palästina. Wirkliche Schriftkenntniss wenigstens von der Art, dass sie die Freudigkeit zum Lehren gebe, ist eine staunenswerthe Seltenheit in Israel: die Betonung der heiligen Schrift durch die Pharisäer ist viel mehr Principienreiterei als fruchtbringende Liebe und Begeisterung. Das erinnert an 3, 10 vgl. 7, 49. Die nähere Bestimmung der Verwunderung: *μὴ μεμαθηκώς* „ohne gelernt zu haben" ist aber nicht zu übersehen. Man kann die Schrift doch nicht kennen, ohne sie studirt zu haben. Dieser hat sie nicht studirt und weiss sie doch: das will nicht sagen, dass Jesus sie für sich nicht gelesen und davon gelernt habe; die häufigen Beziehungen im vierten Evangelium weisen diesen Gedanken ab. Vielmehr spricht das *μὴ μεμαθηκώς* ihm „Talmud" ab, das zunftmässige Studium unter der Leitung rabbinischer Lehrer: er gehört nicht zu dem Stand studirter Schriftgelehrten, wie z. B. Paulus. Er ist ein Laie „Idiot" wie seine Jünger Johannes und Petrus, vgl. Apg. 4, 13; das weiss man; darum ist solche Lehre auffallend. Der Pharisäismus hatte das Schriftstudium monopolisirt, v. 49 und vergl. Weber, a. a. O. S. 130 ff.

So erklärt es sich, dass Jesus in der Verwunderung Anstoss und Keim zu einem Vorwurf gegen seine Lehre als eine

eigenwillige und doch zuletzt falsche sieht. Dass er die Alleinberechtigung der Schriftgelehrtenzunft nicht anerkennt, beweist er thatsächlich durch sein Lehren und Auftreten; der Umstand, dass die Oberen nicht alsbald im Anfang gegen ihn, so wenig wie gegen den Täufer, eingeschritten waren, zeigt, dass sie gegenüber prophetischen Erscheinungen nicht einmal ihnen feststand und hindert sie jedenfalls jetzt wie überhaupt, davon auszugehen. Aber ihre Feindschaft musste es doch im Anfang wecken und jetzt vermehren. Jesus knüpft seinerseits an die verwunderte Anerkennung seiner Lehre an und wendet sich gegen den zu erwartenden, vielleicht auch, ohne dass unser Evangelium davon erzählt, ausgesprochenen Vorwurf v. 16 ff. Seine Lehre (die nachmals der Hohepriester Annas zum Gegenstand inquisitorischen Fragens machen will 18, 19) sei nicht selbsterfundene aus eigenem Willen hervorgehende Menschenlehre, sondern von Gott ihm aufgetragen, der ihn gesandt. Freilich konnte man ihm wiederum entgegen halten, das sei ein Zeugniss in eigner Sache, und Niemand könne verlangen, dass man ihm dies unbesehen glaube; aber er begegnet diesem Einwand, in seiner formellen Berechtigung eben so wie 5, 31 ff. ihn anerkennend, indem er den wichtigen Satz ausspricht: wenn Jemand Gottes Willen thun will, wird er meine Lehre als von Gott stammend erkennen v. 17. Dieser Satz erinnert an 6, 37. 46. Keineswegs will Jesus eigne Lehre bringen und eigne Angelegenheiten betreiben, vgl. 5, 41. 43, keineswegs auch oberster Richter in Sachen seiner eigenen Lehre sein noch irgend Jemand moralisch zwingen oder überlisten: man pflege nur wahre Religion und Sittlichkeit, so würde man sich dem Eindruck nicht verschliessen können, dass Jesu Lehre göttlich sei. Nicht Auflösung, nicht neologische Umwälzung des alten Gottesglaubens noch Bekämpfung des wahren Gotteswillens wolle er, sondern Fortentwickelung und Vertiefung auf dem Wege einfacher und gewissenhafter Tugendübung; wohl aber fordere er ein wirkliches Thun des Gotteswillens (vgl. 6, 28 f.), das er bei seinen Gegnern leider so sehr vermissen müsse. Dass er nicht eigenwillig komme und rede, sondern Wahrheit und Recht in ihm sei, könne man übrigens schon daraus ersehen, dass er keine eigene Ehre suche sondern so stark um Gottes Ehre eifre v. 18—19: so trete zu jenem freilich nicht andemonstrirbaren

aber zu erfahrenden Gotteszeugniss die Logik der Thatsachen, der man sich nicht entziehen sollte.

Mit diesen kurzen Ausführungen hat Jesus auf's Nachdrücklichste nochmals kurz und unter Bezugnahme auf früher Erkämpftes den hohen Werth seiner Verkündigung gewahrt und etwaigem weiteren Angriff damit alle Bedeutung und Beweiskraft entnommen, dass er sich dem Urtheil seiner Gegner, als solcher, die der rechten sittlichen und religiösen Urtheilsfähigkeit entbehren, völlig entzogen hat. Jeder weitere Angriff musste sie nunmehr dem aussetzen, dass sie in seinen und seiner Freunde wie aller Unparteiischen Augen als Gottes Willen nicht thun Wollende *τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιεῖν οὐ θέλοντες* sich selbst so zu sagen anklagten. Indem er so an seiner Gegner wie Freunde Willen appellirt, erklärt er seinen Willen, nicht eigentlich zu verhandeln noch zu disputiren. Diesen Standpunkt aber verwerthet er alsbald, um nunmehr zu dem eigentlichen, gewisslich wohl vorbereiteten und zu erwartenden Angriff überzugehen. Wohl liefen die früheren Reden in Angriffsworte aus, aber sie waren dennoch im Ganzen vertheidigender Art; die gegenwärtige ist wesentlich angreifend, v. 19: Hat euch nicht Mose das Gesetz gegeben? Auf Mose haben sie ihre Hoffnung gesetzt (5, 45) und ehren ihn wie einen Abgott. Der hat ihnen das Gesetz gegeben, das wir schon in 5, 16 als ihren Ausgangspunkt erkannten. Hier klingt es, als liege ihnen mehr an Mosis Person, und als wolle Jesus ihnen den Werth des Gesetzes erst verdeutlichen. Aber beides liegt ineinander. Sie hängen an der heiligen Geschichte der Vorzeit; als deren heilige Reliquie verehren sie das ihnen noch immer gegenwärtige Gesetz, die sachliche Vergegenständlichung der nämlichen Offenbarung in der Gegenwart, deren historische Personification ihr Mittler Mose war, obwol solche Bestandtheile wie das Sabbatsgebot und das der Beschneidung über Mose zurückgehen v. 22—23; die persönliche Vermittlung des von ihnen verehrten Gesetzes betont Jesus, um dessen Werth voll anzuerkennen und zugleich seine historische Seite und seinen unter persönlichen und historischen Gesichtspunkten lebendiger zu erfassenden geistigen Inhalt ihnen zu veranschaulichen; denn sie behandeln das Gesetz wie eine Mumie. Nicht dass es das Gesetz sei, welches Mose ihnen gegeben habe, sondern dass es Mose sei,

der grösste Prophet, der ihnen das Gesetz gegeben habe, das sollen sie recht würdigen. Im Lichte dieser Betrachtung, hofft er, werden sie fühlen, dass er mit Recht sage: Keiner von euch hält das Gesetz. So nämlich, wie Mose es gewollt und gemeint hat, wird es von ihnen nicht gehalten. Recht betrachtet, stehe das Gesetzesvolk mit seinem vergötterten Gesetz im Widerstreit, Der Beweis ist bald erbracht: sie suchen ja ihn zu tödten. Das will sagen: solche mordlustige, justizmörderische Gedanken sollen doch wol keine Erfüllung des mosaischen Gesetzes sein? Und in einem höheren, freilich die Anerkennung von v. 17 voraussetzenden Sinne: der Mord eines Gottgesandten soll doch wol dem Gesetze des Gottesmannes Mose nicht entsprechen?

Die öffentliche Blosslegung der Mordpläne ist ein kühner Griff des Gottesstreiters ins Herz der Feinde. Aber das Volk ist verhältnissmässig unschuldig und deckt mit seinem Nichtwissen die blossgestellten Hierarchen, indem es jenen Vorwurf auf sich bezieht und als eine Verleumdung entrüstet zurückweist v. 20. Aber er geht über den Einwand hinweg. Es sei doch so. Das eine Werk der Heilung am Sabbat (5, 1 ff.) habe sie alle befremdet. Hiermit bestätigt Jesus ausdrücklich unsere und des Evangelisten Auffassung (5, 16), dass jene scheinbare Sabbatsverletzung den Anfang zu ihrem verwunderlichen Verhalten gegen ihn gegeben habe, und er weist ihnen jetzt nach v. 22—24, wie unberechtigt und wie thöricht ihre Entrüstung sei. Des Mose, genauer der Erzväter Bestimmung über die Beschneidung veranlasse sie ja auch am Sabbat ein Werk zu thun gerade um des Gesetzesbuchstaben willen; so zeige das Gesetz, selbst buchstäbisch verstanden, dass jene grössere und bessere Heilungsthat den Sabbat nicht entheilige. So sollten sie doch lernen, nicht κατ' ὄψιν nach dem äusseren Scheine, sondern nach wirklichem Recht zu urtheilen. Durchaus äusserlich sei ihre Gesetzesauffassung in Wirklichkeit und verführe sie zu Ungerechtigkeiten.

Die folgenden Verse legen das jüdische Volk in einzelne Gruppen auseinander. Da sind zuerst v. 25 f. einige Jerusalemer, welche über die Stellung der Oberen zu Jesu begreiflicherweise genauer unterrichtet sind; die deuten wol kaum das „Suchen" von v. 11 als mörderisch: das scheint wegen der folgenden Frage nicht weit genug zurückzuliegen; aber sie wissen

jedenfalls, dass man ihm nachgestellt habe. Der Volkshaufe von v. 20 wird demnach wol zumeist galiläischer Herkunft gewesen sein; denn dass diese „Einige“ hier aus besonders naher Beziehung zu den Oberen ihr Wissen geschöpft haben sollten, macht wieder das Folgende unmöglich. Ein eigenthümliches Dunkel bleibt bei alle dem über dem Verfolgen und Zu tödten suchen. Es ist noch ein Geheimniss und ist doch kein Geheimniss; es scheint beschlossene Sache der Oberen, und doch sind diese selbst unschlüssig; die Oberen vermögen das Volk im Schrecken v. 13 zu halten und doch setzen sie ihre Absicht nicht in die That um; das Volk wie die Jünger merken an irgend welchen Aeusserungen jene Absicht, und doch treten eigentliche Versuche und Befehle, Jesum zu verhaften, erst v. 30. 32 ein. Entweder hat man anzunehmen, dass ihre Worte und Mienen verrätherisch waren, oder dass Verhaftungsversuche wirklich schon vorausgingen; vielleicht auch hatten sie schon nach Steinen gegriffen wie 8, 59 vgl. 10, 31. 11, 8. Jedenfalls sind die Verhältnisse im Volke viel complicirter zu denken, als wir gewöhnlich uns vergegenwärtigen. Uebrigens geht es den Jerusalemiten eben so wie uns: auch sie verstehen ihre Oberen nicht: erst stellen sie ihm nach, und nun lassen sie ihn öffentlich reden, ohne ihm auch nur ein Wort zu sagen! Sie werden doch nicht etwa in Wirklichkeit, wie (wegen ἀληθῶς) vielleicht unter den Nicht-Jerusalemern das Gerücht ging, ihn noch für den Messias halten? So ganz grundlos war in der That dieser Gedanke nicht; denn obwol sie selbst später v. 48 sich in dieser Angelegenheit als einmüthig darstellen wollen, so straft doch alsbald v. 50 f. das Verhalten des Nikodemus diese Aussage Lügen, und was 11, 49 f. nahe legt und 7, 50. 12, 42 ausdrücklich sagt, das konnte das in solchen Dingen scharf blickende Volksauge gemerkt haben: dass eine kleinere Zahl auch unter den Oberen Jesum nicht verwerfen mochte. Die Oberen sind wirklich unter sich zwiespältig und desshalb unentschlossen 11, 47—50; nicht alle konnten sich von der Evidenz der zu 5 16—18 dargelegten Schlüsse überzeugen. Aber die Jerusalemer lehnen bei sich den Gedanken an diese Möglichkeit alsbald ab auf Grund einer ihnen geläufigen Messias-Vorstellung. Es kann doch nicht sein: wenn der Messias kommt, soll ja niemand wissen, woher er kommt; das trifft ja bei diesem nicht zu!

Dies ist wieder jene Gesinnung, welche unser Evangelium sonst als *οὐ πιστεύειν* nicht glauben bezeichnet: Mangel von Hingabe an die grosse neue und doch alte religiöse Verkündigung wegen vorgefasster Meinung. Jesus nun hört das Wort und antwortet laut und öffentlich darauf: es muss ein im Volke weit verbreiteter Gedanke gewesen sein, auch von den Pharisäern in ihr Lehrgebäude aufgenommen (vgl. Weber, a. a. O. S. 342). Die Antwort Jesu besteht in Betonung des Unterschiedes zwischen seinem ihnen bekannten äusseren Ursprung (vgl. 6, 42 f.) und einem höheren Ursprung, der ihnen unbekannt sei, aber desswegen so gewiss und im höchsten Sinn ein Ursprung zu nennen, so gewiss sie den Gott, der ihn gesandt habe, nicht kennen, er dagegen ihn kenne. Für unsern Zweck bietet das nichts sonderlich Neues: Jesus spricht auch hier, wie sonst schon, seinen Gegnern die wahre Gotteserkenntniss ab und leitet daraus ihre Bedenken her.

Die Angeredeten verstehen die Schärfe seiner Worte, wenn anders, wie wegen *οὖν* wahrscheinlich, sie es sind, die ihn nach v. 30 ergreifen wollen. Durch solche harte Worte muss er ja selbst unentschiedene Leute aus dem Volk, sie beleidigend und mithin ihr Ehrgefühl und Eigenwillen gegen sich in Bewegung setzend, zu seinen Gegnern machen. Offenbar will er das wirklich; offenbar geht er hier wie sonst bisher immer von der Voraussetzung einer Kluft zwischen sich und der Menge des Volkes aus, die zu Tage treten, einer Ungeneigtheit, die zum Hasse werden, eines falschen sittlichen Standes, der zur Reife gebracht werden muss durch irgend einen Anstoss, den er bietet, freilich nicht, ohne zuvor durch umsichtige pädagogische Vorbereitung willige Gemüther vor der Gefahr des unverschuldeten Aergernisses gesichert zu haben. Das beweisen auch diese Leute hier: keiner wagt noch die Hand an ihn zu legen. Denn, fügt der Evangelist hinzu, seine Stunde war noch nicht gekommen. Der Eindruck, den wir bis hieher gewannen, wird mithin von dem Verfasser ausdrücklich als der richtige bezeichnet: die Verhältnisse sind noch nicht bis an den Punkt gekommen, dass überall die letzten Worte gesprochen wären: Unklarheit und Ungewissheit herrscht noch in allen Kreisen des Volkes; ein eigentlicher Willensentschluss ist trotz 5, 16—18 noch nicht zur allgemeinen Geltung gekommen.

Zum Ueberfluss bestätigt dies das Folgende. In v. 31 werden als eine weitere Gruppe „aus der Menge“ ganz bestimmt „Viele“ als an ihn Glaubende bezeichnet, und zwar mit der gut jüdischen Motivirung, wenn der Messias kommen werde, werde er nicht mehr Zeichen thun als dieser. Aehnlich argumentirt ein anderer Volkstheil 9, 16 vgl. 31 f., solche Zeichen könne ein sündiger Mensch nicht thun. Hier fangen also wirklich Viele ernstlich an, sich von der Autorität der Pharisäer loszumachen, und es ist interessant genug, dass Jesu Zeichen ihnen dabei die Handhabe bieten, ganz entsprechend der Forderung Jesu 6, 26. 36. Wir sehen wiederum: *πιστεύειν* glauben nennt unser Evangelium, sich dem Eindrucke der grossen und neuen Thatsachen nicht verschliessen, vielmehr von diesem Eindrucke aus die alten aus dem Pharisäismus fliessenden Vorurtheile im Vertrauen auf die weitere Führung des Urhebers jener Thatsachen überwinden. Dabei will es scheinen, als schritten die *πιστεύσαντες* zum Glauben Gekommenen langsam vorwärts und liessen durch die Worte: der Messias, wenn er kommt, *ὁ Χριστὸς ὅταν ἔλθῃ* bei sich selbst noch unentschieden, ob dieser Mann der Messias sei, vgl. 6, 14; 7, 12.

Inzwischen raffen sich die Pharisäer, diesmal namentlich eingeführt, Angesichts des mancherlei Hin- und Herredens im Volke endlich zu einer That auf: in Gemeinschaft mit den Hohenpriestern, die mithin nach Begriff, Personen und Anschauung von ihnen zu scheiden sind, in der gegenwärtigen Angelegenheit aber jedenfalls wie wahrscheinlich auch sonst öfters von ihnen geleitet werden vgl. 11, 47, senden sie Diener *ὑπηρέτας* aus um ihn zu greifen. Dieser Verhaftungsbefehl zeigt ihren Entschluss, entgegenstehende Bedenken nunmehr durch Thaten zu überwinden v. 32.

Wie Jesus davon Kunde erhält, wird nicht gesagt, gleichwie von dem Misslingen der Sendung erst bei Gelegenheit der Rückkehr der *ὑπηρέται* v. 45 f. berichtet wird. Zufolge v. 46 sind die Diener längere Zeit seine halb widerwilligen und doch staunenden Zuhörer gewesen und haben nicht gewagt ihn anzutasten. Jedenfalls nimmt Jesus (*οὖν*) in den folgenden Worten darauf Bezug: er werde ohnehin binnen Kurzem von ihnen weggehen und vergebens von ihnen gesucht werden v. 33 f. Dies Wort berührt die „Juden“, vielleicht einen weiteren Kreis,

der sich aber doch mit „wir“ als getroffen fühlt und Jesu gegenüber mit den Pharisäern zusammenschliesst, eigenthümlich. Es ist sonderbar, wie auf alle seine Worte Achtung gegeben wird und wie man sie einer Betrachtung, wenn auch widerwillig, doch für werth hält. Und zwar geschieht das nicht direct ihm gegenüber, etwa um ihn zu verspotten, sondern πρὸς ἑαυτούς unter einander thun sie das; vor ihm haben sie Scheu; unter sich suchen sie sich spöttisch fragend über dies neue Unbegreifliche, von dem sie doch nicht wissen, wie viel Wahres daran sei, hinwegzuhelfen. Ein jüdischer Messias oder Prophet wird sich doch seinem Volk nicht verbergen, scheinen sie vorauszusetzen. (Später freilich nahm die Synagoge das an, vgl. Weber, a. a. O. S. 348.) Jedoch stellen sie nicht dogmatische Betrachtungen über das Thun des Messias an; von „diesem“ nur reden sie und wollen finden, er mache sich lächerlich mit der Wichtigkeit, die er sich beilege. Er werde doch nicht etwa in die griechische Diaspora gehen und die Griechen lehren wollen v. 35. Ein jüdischer Gottesmann werde nimmer sich an die Hellenen wenden, bei ihnen seinen Wirkungskreis zu suchen. Aber dieser, der bei ihnen nichts ausrichte, scheine das zu wollen. Das ist ein witziger Einfall, veranlasst durch die Drohung Jesu, er werde sich den Juden verbergen und entziehen; von seinen wirklichen universalistischen Absichten muss nicht mehr als eine schwache Ahnung in dem Witze der Juden liegen. Aber der Witz kann ihnen doch nicht über das ernsthafte Wort Jesu hinweg helfen, welches nun auch seinen Ausgang wunderbar nennt, wie zuvor seinen Ursprung: die Frage kehrt wieder, was es bedeute v. 36. Die wunderbare Selbstgewissheit dieses Mannes verfehlt noch immer ihres Eindrucks nicht.

Mehrere Tage vergehen; am letzten Festtage erbietet sich Jesus, allen Durst der Seelen, alles religiöse Sehnen und Bedürfen den an ihn Glaubenden zu stillen v. 37 f., mit einem lockenden Friedensworte, das doch immer wieder eine Steigerung seiner Ansprüche enthält, das Fest beschliessend. Und das Ergebniss des Festes? Kein greifbares Resultat ist es im Ganzen, kein sichtbarer Fortschritt v. 40, wol aber Fortschritt der Einzelnen. Das unbestimmte und zaghafte Urtheilen v. 11—13 hat sich geklärt und befestigt, verschiedene Meinungen treten in der Menge deutlicher hervor v. 40—44. Die Einen sagen jetzt, es

sei wirklich der Prophet, den man erwartete, und den unser Evangelist wenigstens jetzt deutlich vom Messias unterscheidet, vgl. 1, 21; 4, 19; 6, 14; Andere entscheiden sich sogar bestimmt dafür, dass er der Messias sei. Auf der andern Seite wird die entgegengesetzte Meinung nunmehr auch für eine festere anzusehen sein, ob sie gleich nicht mit neuen Gründen gestützt wird. Der Messias solle nach Psalm 88 (89) und Micha 5 aus dem Samen Davids und aus Bethlehem, Davids Stadt, kommen; das treffe bei diesem nicht zu. Sie wissen also anscheinend nichts von seiner Geburt in Bethlehem, nicht einmal von seiner Abstammung aus Davids Haus oder wenn sie davon gehört haben, halten sie doch das Gerücht für so wenig beachtenswerth, dass sie die gegentheilige Annahme als Beweismittel verwerthen? Das ist auffällig genug; auf v. 27 und 6, 42 fällt dadurch ein neues Licht. Jesu davidische Abstammung ist hiernach noch gar nicht ernsthaft besprochen und geltend gemacht worden, am wenigsten von Jesus selbst. Wiederum erklärt sich von hier aus, warum eine so merkliche Unsicherheit im Volke darüber herrscht, ob er der Prophet oder der Messias sei. Endlich aber ersieht man wieder, wie wenig bewandert das jüdische Volk im Grossen und Ganzen in der Schrift war; denn die Bemerkung v. 42 scheint auf Schriftgelehrte zurückzugehen; auch erhellt, wie wenig das Messiasbild wirklich schon zu jener Zeit dogmatisch festgestellt war. Denn obwol über diese uns gegenwärtig so geläufigen Punkte noch nicht rechte Klarheit hinsichtlich Jesu erzielt zu sein scheint, trägt doch ein grosser Theil des Volkes, einfach ausgehend von der Gewalt seines Auftretens, ohne ihn je nach seiner Abkunft gefragt zu haben (vgl. 1, 35 ff. 4, 26 ff. 39 ff.), schon längst kein Bedenken, ihn für den Messias zu erkennen. Vgl. auch Weber, a. a. O. S. 342 ff.

Was Jesu Jünger an Schriftkenntniss besassen, verdankten sie wol zumeist dem Umstande, dass sie den Stillen im Lande angehörten, welche allerdings nach Luc. 1—2 die Schrift fleissig lasen, und vor Allem dem Meister selbst.

Das Resultat des Festes ist nach v. 43 kurz ausgedrückt eine Spaltung in der Menge — freilich ein, wenn auch nicht greifbares, so doch recht bedeutsames Resultat, welches den Pharisäern sehr wider ihre Wünsche gehen musste. Und zwar

rührt diese Spaltung bereits die Leidenschaften auf, v. 44: Einige, die mit den pharisäischen Beauftragten nicht identisch zu sein scheinen, wollen der Sache ein Ende machen und ihn ergreifen. Doch geht es auch ihnen wie den Oberen: die Kraft ihres Willens erlahmt vor der Ausführung; auch sie können dem Eindruck seiner Hoheit sich noch immer nicht entziehen.

Dass auch die „Diener" der Oberen nichts ausgerichtet haben v. 45, ist völlig begreiflich, ist das naturgemässe Ergebniss (*οὖν*) des dermaligen Standes der Dinge. Unverrichteter Sache kommen sie zu ihren Meistern zurück, wie es scheint, in die Sitzung des Hohen Raths, der (vgl. einzig 11, 47) im vierten Evangelium nicht mit Namen genannt wird. Jesu Einfluss ist selbst über die Angestellten der Oberen noch stärker als der Einfluss der Oberen selbst; so wenig haben's diese zu einer wirklichen geistigen Alleinherrschaft gebracht. Die Leute bekennen auf zorniges Befragen selbst: Noch nie hat ein Mensch so geredet, wie dieser Mensch redet v. 46 vgl. v. 15; Marc. 1, 22. Auch die Lehre der Pharisäer erscheint ihnen schwächlich gegen die Lehre dieses Mannes. Gerade sein Lehren macht solchen Eindruck: mehr zu beobachten hatten sie keine Gelegenheit, aber das genügt ihnen, die von ihren Meistern auf solche Geistesmanifestation aufzumerken gelernt haben mochten. Da aber brausen die Pharisäer auf v. 47. Nun müssen sie das noch mit ihren eigenen Untergebenen erleben! Ihr seid doch nicht auch irre geleitet (vgl. v. 12)? Soweit sind die redenden Gegner Jesu jedenfalls die eigentlichen Wortführer und Leiter, wol auch die Majorität der Pharisäer, dass sie diesen Jesus als Verführer bestimmt zu bezeichnen wagen; wie wäre es sonst auch möglich, dass sie den Befehl ergehen liessen ihn zu greifen! Aber leider, erkennen sie, ist sein Thun und Reden nicht vergeblich gewesen: mit Schmerzen müssen sie sehen, dass ein Theil des Volkes sich ihm zugewendet hat und mithin im Begriff steht, ihrem Einflusse sich zu entziehen; und nun auch diese? Das Alles ereignet sich, ohne dass von oben her irgend Jemand ein Beispiel gegeben hätte v. 48: ist denn einer von den Oberen oder den Pharisäern ihm zugefallen? Sie konnten erwarten, dass man auf deren Beispiel sähe (Matth. 23, 2 f.), auf dasjenige der eigentlichen berufenen Leiter, der Rathsherren (3, 1), und das der Pharisäerpartei, die sich mit diesen in die

Herrschaft theilte; sie konnten es, da sie die geistige Beeinflussung des Volkes wirklich bisher in der Hand hatten. Im Ganzen sind sie ihrer Sache sicher, dass diese beiden Factoren sich einmüthig ablehnend gegen Jesum verhielten, die Oberen, theils wol Pharisäer, theils aber auch nicht (sondern Sadducäer), einfach aus dem politischen Grunde der Rücksicht auf die Römer (11, 48). Aber, fügen sie hinzu v. 49, die Menge da, weil und insofern (μή) sie das Gesetz nicht kennt, die sind verflucht. Dieser lehrreiche Satz stellt die Oberen als einen geschlossenen Kreis von Hierarchen, deren Kennzeichen und Rechtstitel die Kenntniss des mosaischen Gesetzes ist, der Menge gegenüber (dem „Volk des Landes", Weber S. 42 ff. u. ö), welches das Gesetz nicht kennt, worunter übrigens wegen v. 52 die Propheten mit zu verstehen sind, aber nur als Anhang zum Gesetz, vgl. 10, 34; 1. Cor. 14, 21. Daraus fliesse des Volkes eigenartiges, unheilvolles Verhalten; und um dieses Verhaltens willen sei dies Volk mit Fluch statt mit Segen belastet. Verächtlicher können die Oberen eines Volkes über die von ihnen zu Leitenden sich nicht aussprechen, deutlicher nicht kund geben, dass wahre Liebe ihnen fehlt, offenbarer ihre eigene Unfähigkeit und den Mangel wahrer Herrschergabe als Lehrer des Volkes nicht blossstellen. Warum denn kennt dieses Volk das Gesetz nicht, wenn nicht durch seiner Oberen Schuld? Und anderseits, wodurch zeigt es seine Unkenntniss? Nach der Pharisäer Urtheil, denn diese sind zweifellos auch hier die Redenden, durch sein Verhalten gegen Jesus; denn wer das Gesetz kenne, müsse diesen Menschen verwerfen; ihrer Gesetzesauffassung wenigstens stehe er gerade gegenüber, zwischen ihm und ihnen sei eine Einigung nicht möglich. Wie klar bezeichnen hier die Oberen die beiderseitige Gesetzesauffassung als den eigentlichen und entscheidenden Differenzpunkt, wie klar das Gesetz als Ein und Alles, als Regel und Richtschnur für sie selbst! Aber ob es sie in Wirklichkeit regirt, ist eine andere Frage. Wodurch das Gesetz eigentlich diesen Mann verwerfe, lässt sich hier nicht bestimmen; denn die Pharisäer wollen es nicht einmal andeuten oder voraussetzen, sondern halten es nicht für nöthig diesen Leuten zu zeigen, obwol sie dieselben nicht gerade mit dem ὄχλος zusammenwerfen, vielmehr die Möglichkeit und die Erwartung andeuten, dieselben werden sich durch genauere Gesetzesbetrachtung noch eines Besseren befleissigen. Es ist die

bequeme Ausflucht von Leuten, die auf ihre bevorzugte Stellung pochen und etwas hinwerfen, davon sie den Beweis selbst kaum führen möchten, in der Gewissheit, nicht gefragt zu werden. Ihnen selbst ist nicht der Inhalt, sondern die gesamte formale Auffassung des Gesetzes, die Jesus bekämpft, das Ausschlaggebende. Uebrigens sind die Auslassungen in v. 47—49 begreiflicherweise nicht für die Menge bestimmt, sondern nur für die ihnen vermuthlich immer noch näher stehenden Beamten. Dieses Mal aber erhebt sich doch ein Einwand aus ihrer eigenen Mitte: die Minorität beginnt sich leise zu regen v. 50. Auch Nikodemus begreift so wenig wie wir, warum der Inhalt des Gesetzes so unwidersprechlich jenen Menschen verwerfen solle. Lernten wir ihn schon in Cap. 3 als einen ehrlich nach Wahrheit suchenden Mann kennen, so kann er auch hier gegenüber einer so schreienden Ungerechtigkeit, die in Sachen der Wahrheit Nicht-Ausgemachtes einfach decretiren will, nicht umhin, der unterdrückten Wahrheit wenigstens insofern sich anzunehmen, als er das Recht der Untersuchung für die Gegner wahrt. Das Recht gehört und über sein Thun gefragt zu werden, habe doch jeder, und die Möglichkeit des Nachweises einer Uebereinstimmung mit dem Inhalt des Gesetzes müsse man vor der Untersuchung jedenfalls anerkennen; überdies könne man nach des Gesetzes eigenem Buchstaben dem Gegner das formale Recht der Untersuchung nicht abstreiten v. 51. Was aber ist die Antwort v. 52? Bist du etwa auch aus Galiläa? Hierbei beachte man zunächst, dass unser neuerdings so stark als judäisches ausgerufenes viertes Evangelium hier ganz deutlich den Ausgangspunkt, Hauptschauplatz und den Ort des hauptsächlichen Einflusses Jesu nach Galiläa verlegt; denn als blosses Scheltwort ohne historische Veranlassung wäre der Ausspruch nicht genügend begründet. Sodann aber, was bieten die Oberen zur Antwort auf des Nikodemus Einwand? Zunächst keine sachliche Widerlegung, sondern Spott und Hohn. Die Majorität hat nun einmal angeblich für sich abgeschlossen und kann jedes Schwanken nur noch für ein bedenkliches, wo nicht gar böswilliges Neigen zu der Gegenpartei ansehen, an deren Existenz sie leider nicht zweifeln kann. Verhandeln will sie nicht mehr. Aber diesem angesehenen Manne muss sie doch selbst im Spotte einen Fingerzeig geben, der wie ein Beweis aussieht. Bist du

auch aus Galiläa? Diese Worte motivirt sie selbst: dass von einem Propheten aus Galiläa die Schrift nicht rede, davon könne er sich leichtlich überzeugen. Der Beweis ruht auf schwachen Füssen; denn die alttestamentliche Geschichte weiss auch von galiläischen Propheten 2 Kön. 14, 25; nicht einmal dass jene von einem zukünftigen reden, kann man zu ihrer Entschuldigung anführen, denn dass ein Prophet aus Galiläa negirt werde vgl. Jesaja 9,1 f., sollte ihnen schwer werden zu beweisen; höchstens kann man sagen, dass die Majorität den Messias meine, aber dieses Wort in Bezug auf Jesus nicht einmal in den Mund nehmen mag. Dem Vorwurf der Uebertreibung und Entstellung der Thatsachen konnten sie sich bei genauerem Eingehen jedenfalls nicht entziehen. Aber sie wollen gar nicht eingehen; auch hier treibt sie nicht Wahrheit und Schriftstudium, sondern weil ihnen die Richtigkeit ihres Standpunktes anderweit schon feststeht, liegt ihnen wenig daran, ob ihre Beweismittel wirklich zwingend, wenn sie nur scheinbar sind. Den Schein haben sie für sich: Galiläa tritt in der Schrift zurück. Den Nikodemus, der auch hier noch wieder sich an die Wand drücken lässt, müssen sie doch nicht überzeugt haben 19, 39. Beachtenswerth ist übrigens, dass auch in diesen Kreisen über einen davidisch-bethlehemitischen Ausgang Jesu nichts bekannt zu sein scheint, vgl. v. 41 f.: sein Auftreten (ἐγείρεται v. 52) in Galiläa hat alles andere Interesse verschlungen. Nur im Jüngerkreise hat man sich darum bemüht. Auch Nikodemus macht nichts davon geltend — und bleibt doch ein stiller Bewunderer und Freund Jesu, wie wir oben sahen. Hat vielleicht sogar unser Evangelist die Frage für nebensächlich gehalten? Selbst beim Einzug 12, 13 lässt er das Volk nichts davon sagen.

Erreicht haben die Pharisäer nichts; so müssen sie weiter kämpfen, gleichwie Jesus unverdrossen fortfährt in seinem Wirken und Reden. Das 8. Capitel fügt nun zu der Schilderung der Gährung und Spaltung die Darstellung des inneren Entscheidungskampfes, der in den Augen der Pharisäer das Mass zum Ueberlaufen voll macht. Ihre Reden werden bestimmter und gereizter, die Worte Jesu deutlicher und herausfordernder. Er nennt sich das Licht der Welt v. 12. Dem halten die Pharisäer v. 13 einen alten Einwand (5, 31) in schärferer Gestalt entgegen, wiederum Wahres und Falsches

mit einander mischend: Selbstzeugnisse seien werthlos, sein Selbstzeugniss unwahr. Sie sind geschickte theologische Wortfechter; sie wissen recht wohl und beuten es zu ihren Gunsten aus, dass Jesus für den Nichtwollenden ein zwingendes Zeugniss weder anführen kann noch will, weil in religiösen Dingen Menschen-Zeugniss niemals völlig überführend und Gottes Zeugniss nicht im Greifen festzuhalten und aufzuzeigen ist. Aber wenn's auch so ist, dass ich von mir selbst zeuge, antwortet Jesus v. 14, muss denn jedes Selbstzeugniss unwahr und werthlos sein, kann es nicht vielmehr zugleich mit der Wahrheit das Zeugniss eines andern in sich schliessen? So kann mein Selbstzeugniss nicht als Beweis gegen mich verwerthet werden. Mein Zeugniss schliesst ein andres in sich, denn es ruht auf der festen Gewissheit meines höheren Ursprungs und Ausgangs; weil ihr den nicht kennt, muss euch freilich mein Zeugniss werthlos und unverständlich sein. Die Thatsache, dass ihr mich nicht versteht, beweist also keineswegs, was ihr beweisen wollt; vielmehr v. 15 habe ich für euer Verhalten den anderen Erklärungsgrund, dass es an euch liegt, indem euch mit der rechten Sinnesart der rechte Massstab fehlt, denn ihr urtheilt *κατὰ σάρκα* fleischlich, aus sinnlichen, natürlichen aber nicht geistigen, nicht religiösen Gedanken heraus, vgl. c. 3; 7, 24. Da ist ein Zwiespalt unvermeidlich, aber ohne Beweiskraft. Bei jenem *κρίνειν κατὰ σάρκα* „nach Fleisch urtheilen", welches durch den juristischen Ausdruck *μαρτυρεῖν* Zeugen v. 13 veranlasst scheint und nach dem Gesetze (v. 17) hinüberblickt, ist aber weiter nicht bloss der falsche Massstab vom Uebel, sondern auch das Richten an sich. Auch hierin, sagt Jesus, stehe er ihnen entgegen: bei ihnen sei Urtheilen, wenigstens ihm gegenüber — aber der Vorwurf charakterisirt sie auch sonst, vgl. Röm. 2, 17 ff. u. ö., Weber S. 136 ff. — zur Berufs-Arbeit geworden, ihre Lehrerstellung zur Richterstellung, gewiss kein Beweis für eine edle und wirklich geistige Auffassung ihres Berufes. Nicht um Wahrheit handelt sich's ihnen ja allewege, sondern um den Buchstaben des Rechts (vgl. 2 Cor. 3). Er dagegen, Jesus, sei nicht dazu da, jemand zu richten, vgl. 3, 17 f. Nicht als ob er das nicht vermöge v. 16, oder nicht vielfach Veranlassung habe Urtheile zu fällen v. 26, oder mit diesem Satze ein höheres Urtheil aufheben wolle; aber Urtheilen und Richten überlasse er einem

anderen Richter v. 50, der gerade durch sein, Jesu Kommen gerichtsvollstreckend wirke 9, 39 vgl. 3, 18 ff. Wenn er daher in Verfolgung seines Auftretens sich dem Fällen eines Urtheils nicht völlig entziehen könne — muss er doch die Pharisäer als solche verwerfen, so wenig sich dieses Urtheil auf die Einzelnen als Menschen (*οὐδένα*) bezieht — so sei dies sein Urtheilen, ganz anders als das seiner Gegner, so wie ein Urtheilen sein soll (*ἀληθινή ἐστιν*) v. 16, denn es sei nicht ein Gericht in eigner Sache, sondern beruhe auf der Uebereinstimmung mit Gott seinem Vater. Hiermit entzieht sich Jesus der Competenz der Pharisäer und legt Berufung ein an ein höheres Gericht, ohne dabei die menschlichen Gerichtsformen ganz streng beizubehalten. Weil aber den Pharisäern dieser himmlische Gerichtshof allzu wenig greifbar scheinen mochte, geht er v. 17 f. nochmals auf ihre richterlichen Ansprüche ein. Gesetzt einmal den Fall, er erkenne dieselben an. Dann müsse er fordern, dass ihr Gesetz, auf dem sie stehen und auf das sie pochen, wirklich zur Geltung gebracht werde. Er schickt sich wieder einmal an, ihnen ihren Mangel einer Uebereinstimmung gerade mit dem Gesetze, auf das sie sich steifen, wenigstens fühlbar zu machen. Bei dieser Gelegenheit beschenkt uns unser Evangelium mit dem werthvollen Ausdrucke „in eurem Gesetze“ *ἐν τῷ ὑμετέρῳ νόμῳ*, welche Bezeichnung (*ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν*) sich 10,34. 15,25 wiederholt und nach diesen Stellen auch die Psalmen und folglich auch die Propheten umfasst. Hier löst sich Jesus deutlich von der alttestamentlichen Schrift, indem er sie mit der Bezeichnung Gesetz den Pharisäern als ihre Domäne überweist. Aber auch nur, indem und insofern er dies letztere thut (vgl. hierüber meine Vorlesung über „den christlichen Glauben und die heilige Schrift.“ Basel 1884, besonders S. 16 ff.). Denn gleichzeitig verwerthet er ja dasselbe Gesetz hier wie sonst in besserem Sinne und verhilft ihm zu seinem eigentlichen Sinn und Recht. Das Gesetz in seiner buchstäbischen Auffassung, diese Mumie vom Gesetz, das Gesetz als Ausgang und Ziel aller ihrer Theologie, das Gesetz in seiner ungeschickten Identificirung mit Gotteswort und Offenbarung, kurz den Nomismus überlässt er ihnen. Das Gesetz nun erkläre das Zeugniss zweier Menschen für gültig. Nun wohl, er habe zwei Zeugen beizubringen: sich selbst, indem er seine Person als Zeugen von sich selbst als dem Gegenstand

seines Zeugnisses unterscheidet, und seinen Vater. Dass er sich selbst in religiösen Dingen als Zeugen nennen dürfe, hat er schon zuvor erhärtet; redet er doch in Wirklichkeit nicht in selbstischem Interesse, sondern in Gottes Sache 5, 41 ff.; dagegen wenden in der That die Pharisäer nichts mehr ein; aber gegen den zweiten Zeugen wenden sie sich v. 19. Das sei sonderbar und werde ihm schwer werden zu beweisen und eben darauf, dies zu beweisen, komme es ja an: diesen Zeugen könne man doch nicht sehen, noch hören. Das weiss freilich Jesus so gut wie sie, aber er hat ihnen die Antwort schon gegeben 5, 37 f. Sie wissen auch recht wohl, wie dies zu verstehen, und stellen sich ohne es zu wollen mit ihrem thörichten, halb scherzhaften, jedenfalls grimmigen Einwurf das theologische Armuthszeugniss ausdrücklich aus, dass sie geistliche Sachen sinnlich, κατὰ σάρκα v. 15, richten wollen, vgl. zu Cap. 3 oben Seite 10. So liefern sie sich selbst aus; Jesus braucht nur ihr Wort in seine Anschauungsweise zu übertragen: Ihr kennt wirklich weder mich noch meinen Vater: daher euer Verhalten! Ihr versteht mich ganz und gar nicht, aber auch Gott nicht. Merkwürdigerweise schliesst diese Verhandlung mit der Andeutung der Möglichkeit, dass auch sie beides erreichen könnten: wenn sie ihn kenneten, würden sie auch den Vater kennen. Aber nicht mehr als eine Möglichkeit ist es. Der Weg rechter Gotteskenntniss sei jetzt, sich seinem Gesandten nicht zu verschliessen; aber sie gehen ja in Bezug auf Gott von einem eigenwillig gefassten festen Gottesbegriff aus; falscher Dogmatismus verschliesst ihnen den Weg wirklichen Fortschrittes in der Gotteserkenntniss.

Auch jetzt noch, obwol diese Verhandlungen ganz öffentlich stattfinden, thut Niemand ihm etwas zu Leide. Das Volk sieht ja seine Oberen und Jesum im eigentlichen Kampfe; da kann es gemäss seiner Unmündigkeit nur staunend zuschauen. Jesus hat sich noch nicht von derjenigen Seite gezeigt, welche ihn dem Volke gegenüber genügend blossstellte, und selbst die Oberen haben noch nicht diejenige Sicherheit, welche sie zum Dreinschlagen befähigte: seine Stunde ist noch immer nicht gekommen v. 20. Er selbst aber drängt jetzt zur Entscheidung. Ihre Gesetzesauffassung hat er den Gegnern vor die Füsse geworfen; ihren Gottesbegriff hat er zu bestreiten begonnen. Jenes verstand das Volk zu wenig, dem eigentlich Betrachtungen

über den Heilsweg zu fern liegen; so verfolgt Jesus im Folgenden die Gotteslehre weiter und beleuchtet und zerstört dabei die gleichzeitig pharisäische und volksthümliche Theorie vom Gottesvolk. Das wird auch die Volksmenge reizen und zur Entscheidung treiben müssen.

Sein geheimnissvoller Weggang, fährt Jesus fort (ob am gleichen Tage oder wann sonst, ist nicht zu erkennen) v. 21, von dem er schon zuvor gesprochen v. 14. 7, 33 f., werde bewirken, dass sie in ihren Sünden verderben; dann würden sie nicht mehr zu ihm gelangen können. Noch einmal bemängeln sie wie 7, 35 f., aber diesesmal mit der viel beissender spöttischen Vermuthung, er werde sich selbst tödten wollen, diese Verkündigung eines geheimnissvollen Ausgangs, indem sie über die Beziehung auf ihre Sünden zunächst verletzt hinweggehen. Aber nur kurz begründet er jene Aussage mit dem allerdings noch nicht dagewesenen, kräftigen Satze, dass ihr Wesen durch und durch weltlich, das seine dagegen überweltlich sei, um alsbald diesen Satz zur Begründung und Wiederholung des anderen zu verwerthen: eben weil sie von dieser Welt seien, müsse er ihnen sagen, dass sie in ihren Sünden umkommen würden, wenn sie nicht durch den Glauben an ihn von diesem weltlichen Stande sich losmachten. Auch die Pharisäer wissen von dem natürlichen Stande eines Menschen als einem sündigen zu reden 9, 34; auch sie scheinen in gewissem Sinne den Glauben als Rettungsmittel, vielleicht ein Rettungsmittel unter vielen, zu erkennen. So mag sich's erklären, dass sie sich auch jetzt noch nicht gegen seine Sätze von Sünden und Glauben wenden. Die Lehre von der natürlichen Güte des Menschen vertritt in voller Offenheit Keiner unter den Hörern (vgl. Weber § 46—54). Selbst dass man an Jesum glauben müsse, scheinen sie zuzugeben, wenn er der wäre, der er sein will. Wieder bestätigt sich also eine früher gemachte Beobachtung: den Messias lassen sie stillschweigend stehen, und über seine Bedeutung für das Heil Israels mag man denken wie man will, aber dieser kann und darf der Messias aus anderem Grunde d. i. des Gesetzes wegen nicht sein; diesem wollen sie nicht glauben, was er sagt, er sei es, ὅτι ἐγώ εἰμι. Du, wer bist du? fragen sie v. 25. Du bist nicht der Mann dazu! Die folgenden streitigen Worte lassen sich nur insofern verwerthen, als er im Hinblick auf längst

Gesagtes vgl. 18, 20 auf diesen Punkt nochmals einzugehen ablehnt: auch er weiss, dass sie über diese Frage wegen ihrer Vordersätze theoretisch abgeschlossen haben. Darum lenkt er wiederum auf seine Aussagen über ihren verfehlten sündigen Stand zurück v. 26: davon könnte er im Namen dessen, der ihn gesandt, noch viel Wahres sagen. Die Zukunft, schliesst Jesus diese Rede, werde die Wahrheit seiner Aussage über sich und den göttlichen Ursprung seiner Lehre nicht ohne ihr, der Hörer eignes Zuthun durch Gottes Beistand sieghaft erweisen v. 28—29.

Vers 27, der in 10, 6 vgl. 12, 16 sein Seitenstück hat, ist sehr merkwürdig. Kein sorgfältiger und unbefangener Leser des Evangeliums würde hier die Bemerkung des Evangelisten erwarten: sie erkannten nicht, dass er den Vater ihnen bezeichnete. Wen anders konnte er denn meinen als Gott? Dachten sie etwa, dass er nur ein Bote des Messias sein wolle? Um so mehr ist der Vers zu dem harten Gestein historischer Erfahrung zu rechnen, von welchem Weiss gelegentlich redet. Der Berichterstatter muss diese Beobachtung wirklich gemacht haben. Sie setzt voraus, dass die gegenwärtige Hörerschaar, so gewiss wir auch unter ihr pharisäischen Einfluss finden v. 22. 25, sich fast ganz aus unwissendem Volk zusammensetzte; und jedenfalls setzt sie voraus, dass unter der Menge ganz erstaunlich wenig theologische und biblische Schulung und Klarheit des Denkens zu finden war; man müsste denn annehmen, wovon wir doch gar nichts angedeutet finden, was sogar durch *πάλιν* v. 21 und durch v. 30 ausgeschlossen wird, dass wir's gerade hier von v. 21 an mit einem ganz absonderlich ungeschickten Haufen zu thun hätten, welcher der ganzen Bewegung und den Reden Jesu bisher noch gar keine Aufmerksamkeit geschenkt hatte. Der Vers bleibt bei dem Stande unsrer Kenntniss des jüdischen Volkes mit einem gewissen Dunkel behaftet. Man mag sich bis auf Weiteres zufrieden geben mit Weiss' Bemerkung, der Vers „erkläre das sie aufgebende Wort Jesu".

Mehr Aussicht dürfte der Versuch haben, die Gedanken desjenigen Volkstheiles uns zu vergegenwärtigen, welcher nach v. 30 infolge der vorausgehenden Reden Jesu, deren Anfang (v. 21?) sich leider nicht sicher angeben lässt, zum Glauben sich entschloss, und zu bestimmen, was in Jesu Reden sie zum Glauben bewog. Zuvörderst ist zu bemerken, dass das *πιστεῦσαι*

und πεπιστευκέναι (v. 31) dieser Menschen in Jesu und des Evangelisten Augen werthlos war (v. 46), und dass Jesus eilt, den Schein zu zerstören. Einen gleichen Fall von dem Gebrauch des πιστεῦσαι auch für ein solches geringwerthiges Verhalten bietet das Evangelium sonst nicht. Der besprochene Haufe entschliesst sich Jesu das Vertrauen zu schenken, dass er recht habe mit den Worten, ὅτι ἐγώ εἰμι dass ich es bin v. 24. 28. Dennoch zählt sie unser Evangelist nur unter die „Juden", und Jesus stellt ihnen seine Jüngerschaft eigentlich erst in Aussicht v. 31 f. Der Gang der Verhandlungen mit ihnen und deren Ende (v. 59) liefert einen vollgültigen Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung. Umsomehr sind wir berechtigt, die Gedanken dieser Volksgruppe für die Erkenntniss der Beschaffenheit des jüdischen Volksdenkens zu verwerthen. Unter der Voraussetzung der Messianität Jesu findet man in Israel die Forderungen eines gewissen Glaubens für wolbegründet und ist bereit, in solchem Glauben über das Jesu noch an messianischer Herrlichkeit Abgehende einstweilen hoffend hinwegzusehen v. 30. Im Volk ist man ferner sogar bereit, eben diesem Manne solchen Glauben zu schenken, zum abermaligen Beweise, dass der Fanatismus des Gesetzes nicht allenthalben im Volke durchgedrungen ist. Dafür aber hat das Volk sein stolzes Bewusstsein Gottes Volk zu sein, Dank der Wirksamkeit seiner Oberen, deren Schule sie hiermit nicht verleugnen. Es fehlt den weiteren Kreisen des Volkes jedoch noch an der den Pharisäern allerdings zu Gebote stehenden Erkenntniss, — dass von dem Nazarener eine Pflege solchen Volksstolzes nicht zu erwarten ist; einstweilen haben „Viele", so scheint es, wirklich sich durch die prophetische Gewalt dieses Mannes (vgl. 7, 46) geschmeichelt gefühlt und, ihn so zu sagen als ein Zeichen anerkennend, wirklich das Bekenntniss gewagt, er sei es. Etwas Anderes als eine solche religiös-nationale Eitelkeit kann solche Menschen nicht getrieben haben; über die zweimalige Betonung von Sünde und Tod v. 21. 24 haben auch sie hinweggehört, zum Beweise, dass man wirklich von den sonstigen Lehrern leidlich gewohnt war, von Sünde und Strafe reden zu hören, ohne doch dadurch sehr getroffen zu werden. Das, was man sonst als die Grundlage eigentlich religiösen Fühlens und Denkens und mithin des Glaubens mit Recht bezeichnet, das Gefühl eigenen Unwerthes mehr noch als

dasjenige der Abhängigkeit, findet sich bei diesen Leuten nicht. Umsomehr bemüht sich Jesus nochmals, ihnen eine Ahnung davon beizubringen v. 31 f. Sie meinen offenbar ihm nun durch eine Art von verdienstlichem Handeln (Weber, S. 295 f.) näher getreten zu sein und sind dadurch wol auch empfänglicher geworden für die Beachtung seiner Worte. Er seinerseits erkennt an, dass sie ihm entgegen gekommen sind: sie seien jetzt in seinem Worte, aber es gelte nun auch darin zu bleiben und so in Wirklichkeit seine Jünger zu sein, die Wahrheit zu erkennen und frei zu werden. Dass diese Worte den Volkshaufen kränken, beweist, dass ihm die ersten Elemente sittlichen und religiösen Denkens fehlen. Eine sittliche Umkehrung sollte ihr Kommen zu Jesu gar nicht bedeuten! Sie erklären v. 33, sie seien der Same Abrahams und hätten als solcher nicht erwartet, solche Worte zu hören. Ein so bedeutender sittlicher Mangel, das ist der sehr bemerkenswerthe Inhalt dieser Worte (vgl. Weber, § 14 ff.), sei bei dem Volke Israel schon desswegen ausgeschlossen (vgl. S. 3), weil es von Abraham stamme: von einer Knechtschaft könne bei ihm nicht die Rede sein. Zwar scheinen sie den rein geistigen Sinn der Worte Jesu nicht völlig zu verstehen; aber sie ahnen ihn doch, so dass sie an die römische Zwingherrschaft mit Recht nicht denken. Etwas verwunderlich ist der Umstand immerhin, dass sie so rasch vom „Glauben" dazu übergehen, durch so allgemein gehaltene Worte sich verletzen zu lassen; vielleicht hat Jesus die hier kurz gegebene Rede weiter ausgeführt und sie endlich zum Antworten gereizt. Zur Erklärung seiner Worte entwickelt Jesus, wieder auf v. 21. 24 zurückgreifend, den Begriff der Sündenknechtschaft, welcher durch die Abrahamskindschaft nicht aufgehoben wird v. 34 und im Gegensatze zur Gotteskindschaft auch eine Knechtschaft gegenüber Gott und schliessliche Verstossung in sich schliesse und allein durch den Gottessohn in wirkliche d. i. sittliche Freiheit verwandelt werden könne v. 36. Die äusserliche Abrahamskindschaft, die er ja nicht leugne, werde durch ihr verkehrtes Verhalten, welches Mordpläne erzeuge (so wenig sieht Jesus sie als innerlich geändert an, dass er sie hierfür verantwortlich macht), völlig aufgewogen, insofern sie ja dadurch sich seiner Verkündigung, welche von dem Vater stamme, völlig fremd erweisen und also ihren Ursprung

von einem andern Vater darthun v. 37—38. Aber diese Gedanken sind dem Volke unverständlich; die Abstammung von Abraham gibt ihm das Gefühl eines unfehlbaren sittlichen wie religiösen Vorrechts; die nochmalige Hinweisung auf ihren Vater Abraham ist alles, was sie zu sagen nöthig finden v. 39. Jetzt geht Jesus dazu über, diese Abrahamskindschaft, die er in natürlicher Hinsicht soeben anerkannt hat, in geistiger Beziehung zu leugnen, denn diese müsste sich entsprechend dem Thun Abrahams in einem gänzlich anders gearteten Verhalten gegen den Gottgesandten erweisen v. 39—40. Aber das Volk, nun schon sehr gereizt, kann oder will den Uebergang so rasch nicht mitmachen, vgl. 6, 52. Es muss nun doch endlich wider seinen Wunsch und Willen erkennen, dass dieser Jesus ihren Gedanken gar nicht entsprechen will; der Unwille darüber erklärt die lächerlich schiefe Form ihrer Antworten: es kommt ihnen jetzt viel mehr darauf an, ihr angegriffenes Vorrecht festzuhalten und zu vertheidigen und ihren Widerspruch gegen Jesum herauszupoltern, als diesen irgendwie zu widerlegen: die einfachsten Sätze des Volksglaubens, um so wichtiger für unsere Untersuchung, bringen sie vor, verwundert über seinen Gegensatz gegen dieselben. Zuerst verfallen sie auf die nur halb passende Versicherung, sie seien keine Bastarde; dann aber werden sie ernsthaft und zeigen, dass sie Jesu Worte von einer geistigen Vaterschaft doch verstanden haben: Gott sei ihr einziger Vater, das sei es, was ihnen in der Abstammung von Abraham so werthvoll sei, und das wisse er und müsse er ihnen lassen. Mit dieser Wendung sind in der That die beiden kämpfenden Parteien der formalen Verständigung um eben soviel näher gerückt als der sachlichen Scheidung; denn gerade das sei es, zeigt Jesus v. 42—47, was er ihnen absprechen müsse. Ihn, den Gottgesandten, nähmen sie nicht mit Liebe auf v. 42, weil ihnen die geistige Befähigung dazu fehle v. 43, und dies rühre daher, dass ihr Wille wie ihr geistiger Ursprung vielmehr teuflisch sei, wie denn der Teufel Mörder und Lügner von Anfang an sei v. 44. Daher komme es, dass sie die Wahrheit, die er bringe, nicht aufnehmen v. 45; denn Niemand, auch sie selbst nicht (v. 30 f.), haben ihn der Verfehlung überführt, und doch glauben sie nicht v. 46—47. Die ganze Verhandlung beweist in der That, dass Jesus mit Recht ein durchaus eigen-

williges irreligiöses Denken ihnen vorwirft; es ihnen zum Bewusstsein und zur Reife zu bringen, ist offenbar der Zweck dieser Reden. Zugleich führt Jesus entschiedener in v. 46 sich selbst an Stelle der nunmehr genügend kritisirten Vorstellung von Israel als dem Gottesvolke als neuen Gegenstand der Verhandlung ein, zugleich seinen Anspruch v. 32 vgl. 24 begründend und ihre Ansprüche gründlicher zerstörend. Denn das erhellt aus dem Folgenden zur Genüge, dass in dem Masse, als ihre Vorstellungen von Israel als dem auserwählten Volke in die Höhe geschraubt sind, ihr Messiasbild matt und dürftig ist. Nebenbei geht es ihnen nunmehr wie den Pharisäern. Sowie diese ein mit prächtigeren Farben gemaltes Messiasbild sich gefallen lassen könnten, wenn es mit ihrem Gesetzesbilde stimmte, so das Volk, wenn es sich in ihr Bild vom Gottesvolk einfügen liesse. Aber weil dieser Jesus sich dagegen sträubt, darf er nicht Messias sein: die eigentliche innere Entscheidung des Volkes, mit dem wir es hier zu thun haben, liegt vor v. 48, während Jesu Rede v. 42—47. Damit ist so wenig wie bei den Pharisäern gesagt, dass schon das ganze Volk sich thatsächlich von ihm abwandte, noch dass ein späteres Aufflackern der alten Hoffnung das Geschehene nicht vorübergehend hätte vergessen lassen können; aber die gegenwärtige Entscheidung ist principiell und typisch für alles fernerhin zu erwartende Handeln des Volkes als solchen. So kommt das Volk mit seinen Oberen in gleicher Stellung Jesu gegenüber zusammen und, nachdem schon während der ganzen Rede von v. 33 an die Pharisäer mit den Reden der Menge sehr wohl zufrieden sein konnten, obwol sie selbst ihren Gegensatz noch anders hätten formuliren können, vereinigen sich von v. 48 an Volk und Obere (*οἱ Ἰουδαῖοι*) schon desshalb, weil von v. 46 an Punkte zur Sprache kommen, welche auch die Pharisäer noch nicht so klar zu stellen in der Lage waren. Gerade damit gewinnen die Oberen zunächst einen bedeutenden moralischen Vortheil; denn weil sie bisher Jesum nicht dazu haben treiben können, über seine Person völlig deutliche Aussagen zu machen, so fehlte ihnen noch die Möglichkeit, gegen ihn so einzusetzen, dass Volk und Obere einig werden konnten: ihr Gesetzesfanatismus trieb sie wol selbst, aber sie suchten, wie wir wiederholen müssen, den Vorwand in seiner Lehre von sich und seinem Verhältniss zu Gott.

Drei Aussagen sind es, welche der gesamten Verkündigung Jesu die Krone aufsetzen. Bei ihrer Verwerthung für unsern Zweck ist insofern zur Vorsicht zu mahnen, als die Frage, ob der Messias alle die von Jesus beanspruchten Eigenschaften haben könne, nicht mehr in Betracht kommt, eben weil schon das als eine Lästerung erscheint, dass dieser überhaupt Messias sein will; für die positive Ausmalung der volksthümlichen wie der pharisäischen Messiasvorstellung jener Zeit wird daher das Folgende nicht viel Sicheres ergeben. Desshalb dürfen wir über die folgenden Verse, so wichtig sie sind, rasch hinweggehen. Jedoch sind einige Fingerzeige durch die Form gegeben. Den Umstand, dass Jesus von Niemand in Bezug auf Verfehlung ἁμαρτία überführt werde, braucht er v. 46 als Beweismittel für seine Messianität, jedoch nicht ohne das Mittelglied der Wahrheit ἀλήθεια, setzt also zwar auch bei seinen Hörern voraus, dass eine gewisse Vorstellung von Sündlosigkeit des Gottgesandten ihnen obschwebe, doch aber so allgemein, dass damit nicht viel gewonnen ist; vgl. jedoch Weber, S. 343 f. Die Antwort der Juden v. 48 dagegen lehnt nicht eine solche Vorstellung vom Messias ab, sondern bezeichnet die Behauptung dieses Menschen Jesus, unter der Voraussetzung, dass er jenes nicht sei, mit subjectivem Rechte als wahnwitzige Anmassung und Beweis für die Berechtigung ihres Gegensatzes zu ihm. Jesu weitere Aussage, das Halten seines Wortes werde vor dem Tode bewahren, welche früher (vgl. cap. 6) keine directe Bemängelung erfahren hatte, will zu den herrschenden Volksvorstellungen gar keine Beziehung mehr haben; und die Antwort der Juden v. 52 ist trotz des „Jetzt haben wir erkannt“ νῦν ἐγνώκαμεν offenbar so sehr von dem Willen beeinflusst, Jesum nun nicht mehr zu verstehen, dass man nicht einmal sagen kann, sie wüssten von einer Befreiung vom Tode überhaupt gar nichts (vgl. Apgsch. 23, 6), noch, sie begründeten dies damit, dass ja sogar Abraham und die Propheten gestorben seien, noch, von einem ewigen Leben des Messias wollten sie nichts wissen, noch (v. 53), der Messias sei ihnen kleiner als Abraham. Von Jesus reden sie ja nur, der sich zu etwas machen wolle, wobei man nicht einmal aus τίνα schliessen darf, sie wüssten nicht, was er sein wolle. Nur dass alle jene Gedanken ihnen zu dem Messias oder doch zu dem Worte des

Messias, wie Jesus sagt, gar nicht in nähere Beziehung getreten sind, kann man hier erkennen. Die dritte Aussage endlich (v. 54 ff.), durch welche Jesus sein Dasein über Abraham hinaus zurücklegt und sich selbst als den Gegenstand der Freude Abrahams bezeichnet, hängt samt ihrer Wirkung mit dem gegenwärtigen Stadium des Kampfes zusammen. Jesus geht über alles Frühere hinaus, weil der Wille der Gegner bis nahe zu dem völligen Gegensatz gekommen ist, den er hervorrufen und zur Reife bringen will. Wenn sie sich gegen die Aufstellung seiner Präexistenz wenden, so geschieht das in der Hitze leidenschaftlichen Kampfes, die sie sogar die gewaltige Majestät solcher Behauptung übersehen lässt; so ergibt sich für das eigentliche Messiasbild, welches das Volk bei ruhiger Stimmung hatte, wiederum nichts weiter, als dass es farblos und unbestimmt und irdisch gezeichnet war und dass dieser Jesus nicht mehr dazu zu stimmen scheint, wie denn auch die Menge zunächst nicht gegen dogmatische Sätze, sondern gegen die Behauptung sich wendet, dass Jesus, der noch nicht 50jährige, älter als Abraham sein wolle. Und hiermit wird der wunde Punkt von v. 33 ff. wiederum berührt: den Abraham hat Jesus schon zuvor in seinen Nachkommen beleidigt; nun will er ihn direct herabsetzen und sich selbst über ihn stellen; zugleich haben natürlich die Hörer die Empfindung, dass hier Einer, der ihnen recht menschlich vorkommt, übermenschliches Sein von sich behauptet. Darum, wo Verstand und Wille schon vorher im Begriff standen das Urtheil zu sprechen, da gibt nun das Gefühl den Ausschlag, und Steine sollen ausdrücken, was in den Herzen der Juden vorgeht. Jesus hat nun der Gotteslästerung sich schuldig gemacht. Er, der gerade durch sein Auftreten neue Gedanken über Gott und seinen Gesandten in Fluss bringt, treibt dadurch in den ihn nicht verstehenden Gemüthern des Volkes gleichzeitig eine Gottes- und Messias-Vorstellung vorwärts, welche der seinen entgegengesetzt ist. Es könnte uns nicht wundern, wenn wir von hier an bestimmtere Lehrsätze bei den Juden fänden, so wie die römische Kirche in und nach dem Tridentinum ihre Gedanken anders formulirt hat als zuvor. Wir werden zu beobachten haben, dass auch auf Seite Jesu und seiner Freunde von jetzt an bestimmtere Ausdrücke gewählt werden.

Man darf für gewiss annehmen (vgl. ἤδη συνετέθειντο sie hatten schon beschlossen), dass entweder unmittelbar hierauf oder doch in innerem Zusammenhange damit die Obrigkeit der Juden den Beschluss fasst 9, 22 vgl. 12, 42: Wenn Jemand Jesum als Messias bekennt, soll er in den (grossen) Bann gethan werden. Hier erst wird rechtskräftig und, wie es scheint, auch veröffentlicht, was schon seit 7, 13 von dem Volke erwartet wurde. Die damals noch gesuchte geschicktere theologische Motivirung, die selbst den Römern Eindruck machen wird (19, 7), ist jetzt gefunden, der Entscheidungskampf im Herzen des Volks und seiner Oberen geschlagen. Dennoch stehen noch weite Kreise des Volkes unter dem Eindrucke der Gewalt Jesu und selbst die bewussten Gegner haben ihn noch immer nicht völlig überwunden, müssen daher noch nach der besten Art und Gelegenheit suchen, Jesum zu greifen. Aber ein viel stärkerer und bewussterer Wille ermöglicht ihnen von jetzt an raschere Ueberwindung auftauchender Bedenken.

Inzwischen gestattet das 9. Capitel etliche weitere Blicke in das Denken und Leben des jüdischen Volkes. Sind doch die Jünger so gut Juden wie andre Galiläer! In ihre Gedanken führt die Frage Angesichts des Blindgebornen v. 2, ob er oder seine Eltern gesündigt haben. Dem liegt die Meinung zu Grunde (vgl. Luc. 13, 1 ff.; Weber, S. 235 ff.), die schon das Buch Hiob, wie es hier scheint, vergeblich, bekämpft hat, jegliches Leiden sei Strafleiden, jedem Leiden entspreche Sünde, besonderem Leiden besondere Sünde. Angesichts solcher Fälle freilich weiss dieser Volksglaube sich nicht recht zu helfen; manche vermutheten, der Eltern Sünde wirke nach (2. Mos. 20, 5), Andere, man müsse annehmen, man könne schon im Mutterleibe sündigen oder spätere Sünden wirkten schon voraus. Nachdenkliche Leute wie die Jünger aber sind mit diesen Lösungen nicht zufrieden und suchen nach einer besseren. Die Annahme, sie selbst dächten an ein Vor-Dasein der Seele oder an eine Seelenwanderung, ist durch nichts gerechtfertigt. Jedenfalls stellt Jesus ihrer populär jüdischen, oberflächlich atomisirenden Auffassung, die nach dem Grunde des einzelnen Leidens fragt, die andere entgegen, die ihnen abgeht: den göttlichen Zweck, seine Herrlichkeit zu offenbaren, müsse man ins Auge fassen.

Der Blindgeborne tritt weit mehr als der Geheilte von

Cap. 5 mit selbständigem Denken und Anschauen aus dem Volke hervor. Die Schule besonderen Leidens hat ihn wie jenen isolirt und auf eigene Füsse gestellt. Es ist Sabbat v. 14. Er folgt v. 7 der Weisung, nach dem wunderlichen Vornehmen Jesu sich zu waschen im Siloah. Er kommt sehend zurück. Was auf dem zwiefachen Wege in ihm vorging, bleibt uns überlassen nachzudenken. Eben noch ein blinder Bettler, sieht er nun das Licht, das er noch nie gesehen! Von der Welt her, das hatte er schon längst in Erfahrung gebracht, ist solche Heilung unerhört v. 32, und dennoch sieht er jetzt! Wer ist jener Mann? Er kennt ihn mit Namen und scheint, was sein dauernder Aufenthalt an volksbelebten Stätten nahe legt, von ihm genug gehört zu haben: der Mensch, der Jesus heisst, nennt er ihn v. 11. Nun ist er ihm, dem Vielumstrittnen, so sehr zu Dank verpflichtet! Für einen Propheten hält er ihn daher alsbald v. 17. 27. Als den Messias aber hat er ihn noch nie angesehen v. 35 f. Die Nachbarn und Andere erblicken den Blinden sehend, trauen ihren Augen nicht und streiten, ob er's sei; er bekennt ruhig, dass er's sei und von wem und wie er geheilt worden sei. Warum die Menge ihn so genau ausfragt, auch darüber, wo jener sei, ist zunächst unbestimmbar; doch scheint das Folgende ein Licht darauf zu werfen: sie führen ihn zu den Pharisäern. Eine neue Bestätigung des früher Gefundenen: die Bürger Jerusalems stehen unter der Leitung der Pharisäer, die ja die Urheber des Verhaftbefehls sind; sie haben im Ganzen nicht den Muth eigener Ansicht; von den Oberen müssen sie sich ihre Meinung machen lassen. Was werden diese sagen zu dieser neuen grossen Heilung — am Sabbat? Einen Teig machen ist ein Werk, und Augen eines Blinden aufthun nicht minder v. 14. Aber ein grosses Werk! Neue Frage, neuer Bericht — und die Mehrzahl der Pharisäer schweigt betroffen. Noch immer sind sie nicht fertig. In der Frage des Volkes liegt der unausgesprochene Gedanke: Ist er doch von Gott, habt ihr euch geirrt? Nur einige der Pharisäer urtheilen rasch: Wer den Sabbat nicht hält, ist nicht von Gott! Andere aber, wie es scheint sogar Pharisäer selbst, sind bedenklich: Solche Zeichen kann doch ein sündiger Mensch nicht thun vgl. 10, 21. 11, 37! So eben denkt der Geheilte auch vgl. v. 33. Die alte Spaltung ist wieder da v. 16. Und dem frischen Eindruck der That gegenüber ist

die Verlegenheit der Oberen gross. Nach einem Ableiter suchend fragen sie den Geheilten, und der wagt ein eigenes Urtheil: Jesus ist ein Prophet v. 17. Das bringt jene auf einen Gedanken, der ihre Verlegenheit zu beseitigen anfängt nnd die Möglichkeit gibt, sich durch Misstrauen jenes Eindruckes zu erwehren: der Geheilte wird mit Jesu unter einer Decke spielen, das Ganze wird ein Betrug sein. Ist's nicht wahr, kann man's doch denken. Man citirt die Eltern des Menschen und gewinnt so vor Allem Zeit v. 18—23. Diese nun sind überaus lebenswahre Abbilder spiessbürgerlicher Beschränktheit von der Art, wie sie bei jüdischen Verhältnissen sich gestalten musste. Die Heilung des Sohnes mit ihren Folgen ist ihnen unbequem: sie können sie nicht leugnen; sie mögen nicht mit den Oberen Jesum verwerfen, der solche Thaten thut, aber sie mögen noch viel weniger mit dem Sohne sich dem aussetzen, für seine Jünger gehalten und aus der Synagoge gestossen zu werden; einen genaueren Bericht lehnen sie mürrisch ab. Ihre bürgerliche Bequemlichkeit geht ihnen über religiöse Aufregung. So muss nun der Geheilte wieder herhalten; dass er geheilt ist, scheint ja kaum mehr zu bezweifeln. Und doch treten die Oberen schon viel sicherer auf v. 24. Gieb die Ehre Gotte, sagen sie: wir wissen, dass dieser Mensch ein Sünder ist. Hatte etwa der Vorwurf Jesu 5, 42 ff. sie dauernd beschäftigt, dass sie die rechte Ehre, die von Gott aus, nicht suchten? Schwerlich ist ihre Aeusserung eine Bezugnahme darauf. Auch sonst scheint der Ausdruck „Gott die Ehre geben" jener Zeit geläufig gewesen zu sein: Luc. 17, 18 bezeichnet Jesus so das Danken gesund gewordener Aussätziger und Röm. 4, 20 Paulus den starken Glauben Abrahams, wo nichts zu sehen war. Man soll Gott nicht versagen, was ihm zukommt: Dank, Vertrauen; das ihm versagen, heisst ihm die schuldige Ehre weigern. So ist auch den Pharisäern nach ihren Worten und ihrer Einbildung Gottes Majestät der eigentliche Gegenstand ihres Eiferns. Sie reden sich und wollen jenem einreden durch väterlich anspruchsvolles Auftreten, dass sie nunmehr gewiss seien, Gottes Sache zu vertreten. Ihr Wissen, das soeben noch unsicher war und im Grunde noch unsicher ist, wird bei dieser Aeusserung durch Vermittelung ihres Willens plötzlich fester, indem sie sich ihre gesamte bereits eingenommene Stellung Jesu gegenüber wieder klar vergegenwärtigt

haben; man müsste denn annehmen, sie wagen sich mit Bewusstsein in dieser als Experiment anzusehenden Aeusserung weiter vor, als ihre Erkenntniss an die Hand gibt. Jedenfalls will unser Evangelist sie hier deutlich als Heuchler kennzeichnen, insofern sie sagen, was sie nicht verantworten können. Mit diesem Verfahren aber beabsichtigen sie zugleich den Geheilten zu täuschen und ihn zu etwas zu bringen, was weder er noch sie vertreten können; denn er soll ihnen folgen, die selbst ungewiss sind. Umsomehr sieht man, wie sehr auch hier wieder ihr wahrer Beweggrund ausserhalb des gegenwärtigen Erlebnisses liegt. Worin nun eigentlich das Gott die Ehre geben liege, lässt unser Evangelist vielleicht mit Absicht unbestimmt, um damit desto deutlicher ihre Unsicherheit anzuzeigen: sie wissen nun, nachdem die Thatsache der Heilung wider ihren Willen festgestellt ist, nicht einmal mehr, was sie den Geheilten fragen sollen: nur anreizen wollen sie ihn, zu irgend etwas; fast scheint es, als solle er mit ihnen seinen Retter verdammen und als behandelten sie ihn wegen der Heilung und wegen seiner Aeusserung von v. 17 schon als einen Uebelthäter, insofern er gegen ihr Aechtungsurtheil v. 22 sich auflehne. Thatsächlich kommt jedenfalls ihr Verfahren darauf hinaus, und dann ergibt sich, dass sie urtheilen: du gibst Gott die Ehre nur, wenn du den von den Oberen verworfenen Sabbatschänder verwirfst, selbst wenn er dir so Grosses gethan hat. Gewiss eine starke Zumuthung, aus dem Bewusstsein eines grossen Einflusses auf das Volk hervorgehend! Diesmal aber irren sie sich. Der Geheilte unterscheidet v. 25 deutlich ihren dogmatisch beeinflussten Satz, dass Jesus ein Sünder sei, den er eben wegen seiner subtilen dogmatischen Begründung nicht fasse, von seiner Erfahrung, die ihm unmittelbar gewiss sei und jenem Satze widerstreite, lehnt ein weiteres Eingehen auf erneute verfängliche Fragen unwirsch ab, seinen Willen gegen ihren Willen setzend v. 26 f., und gewinnt hierdurch den Muth, sie höhnend zu fragen v. 27, ob sie auch Jesu Jünger werden wollen, womit er erklärt, dass er von der Existenz vieler Jünger dieses Menschen ebensowohl wisse als von ihrem Verwerfungsdecret und dass er mit letzterem die Angelegenheit keineswegs für erledigt ansehe. Dass er selbst sein Jünger sei, spricht er damit noch nicht aus, und die Oberen verstehen es auch nicht so, da sie

vielmehr v. 28 ihn im zornigen Schelten so bezeichnen, womit sie jedenfalls ihm etwas Neues und Schimpfliches zu sagen glauben. Jesu Jünger sein, erscheint ihnen jetzt in der zornigen Aufwallung und Angesichts ihres Decrets als Schimpf; jedenfalls war es ein solcher für sie; denn sie seien Mosis Jünger. Man kann nicht Jesu Jünger sein und Mosis Jünger, meinen sie: wir sehen von Neuem, Jesus ist der Gegensatz zu Mose, so wie sie ihn verstehen. Hierbei erfährt man, in welcher Weise auch dem Volke (denn gegen einen Laien wird dieser Trumpf ausgespielt) die Autorität Mose's feststand: Gott hat mit Mose geredet, desshalb ist es höchster Vorwurf, von Mose sich losmachend Jesu nachzulaufen. Merkwürdig ist nur, dass dem Geheilten diese Gedankenreihe durchaus nicht eingeht. Ihm ist doch zweifellos Mose auch Autorität, denn er bewegt sich nach v. 17 in echt israelitischen Gedanken, — und doch muss er den Eindruck durchaus nicht gewonnen haben, dass Jesus und Mose sich wirklich widersprechen. Damit wird die Behauptung hinfällig, unser Evangelium sei antinomistisch in dem Sinne, dass es Jesum gegen den echten Mose eifern lasse: nur den pharisäischen Mose, den nicht einmal das Volk völlig versteht, lässt es Jesum bekämpfen. Man beachte auch, wie vorsichtig sie Jesum Mose gegenüberstellen v. 29: wir wissen nicht, woher er ist, da sie doch zuvor wussten, dass er ein Sünder sei. Nicht von irdischem unbekanntem Ursprung reden sie, sondern nur seine göttliche Sendung wollen sie in dieser auffallend vagen Form leugnen. Auch dem Geheilten fällt diese Unbestimmtheit auf, und sie giebt ihm Muth, ihnen um so bestimmter entgegen zu treten, indem er aus seiner Erfahrung (vgl. 25) nunmehr den klaren Beweis führt, dass dieser Mensch von Gott sei, sich wundernd, dass sie dieser Logik sich verschliessen v. 30—33 vgl. 17. Auch er merkt, dass bestimmter Wille, nicht theologisch bevorzugte Erkenntniss sie beeinflusse.

Mit dieser überaus feinen, psychologisch wahren Zeichnung des Blindgebornen vervollständigt und rechtfertigt das vierte Evangelium unsere gesamte Auffassung des jüdischen Volkes in seinem Verhältniss zu Jesu und bewährt sich selbst als geschichtlich treu und aus dem Leben gegriffen. So und nicht anders musste sich in dem einzelnen Gliede des Volkes das bislang in Unmündigkeit gehaltene Bewusstsein von seinen seit-

herigen Vormündern auf Grund der Erfahrung des gewaltigen Eindruckes Jesu losringen; das und nichts Andres war der Zweck Jesu in Bezug auf den Einzelnen: dass er, dem Pharisäismus den Abschied gebend, den lebendigen Gott und den Glauben an dessen Offenbarung festhaltend und voller fassend und ergreifend, zu Jesu sich zuwendete, als zu einem Propheten zunächst.

Die Oberen ihrerseits setzen dem befreiten Willen des Geheilten ihren zornig verwerfenden Willen entgegen. Von seelsorgerlichem Verfahren wissen sie nichts: Herrschaft wollen sie; anders glauben als sie ist nicht Verirrung, sondern Ungehorsam. Die Art, wie sie den Menschen ihre Macht fühlen lassen, ist gewaltthätig und roh. Gegen Jesum hoben sie Steine auf 8, 59; diesen werfen sie zur Thür des Sitzungssaales hinaus; denn an einen feierlichen Ausschluss aus der Synagoge wird nicht zu denken sein, theils weil der Mann in der zunehmenden Aufregung zu unbedeutend scheinen, theils weil man bei der eigenen Unsicherheit Bedenken tragen musste, die Volksleidenschaft ohne Noth allzu stark zu erregen. Zuvor aber geben sie ihm eine sonderbare Entgegnung auf seine Beweisführung, dass Jesus von Gott komme v. 34: es scheine, als wolle er sie belehren. Das gilt ihnen für unerhörte Anmassung, dass ein Laie ihnen gegenüber nicht nur seine eigene Meinung für sich festhält, sondern auch, sie selbst kritisirend, im Tone der überzeugenden Belehrung ihnen darlegt. Das widerstreitet ihrer Stellung als Lehrer und Gelehrte, die sie so verstehen, dass ein solcher von Untergeordneten keine Belehrung zu erwarten noch sich gefallen zu lassen habe; dass es zugleich ihrer Würde als Machthaber widerstreitet, beweisen sie, indem sie ihn hinauswerfen. Aber die Begründung ist herzlos und schmutzig und hoffärtig. „Du bist deiner ganzen Person nach (ὅλος) in Sünden geboren“. Er könne und dürfe sie nicht lehren: seine intellectuelle Unfähigkeit oder doch sein völliger Mangel am Rechte des Mitredens ruhe auf sittlichem Fehler, weil er in ganz anderer Weise als sie selbst Sünder sei. Und diese Sünde hinwiederum sei im letzten Grunde nicht seine eigene: dann liesse sie sich überwinden und wäre nach ihrer und aller volksthümlichen Auffassung so schimpflich nicht; nein, sie rühre von seiner Geburt her, und diesen Makel der Geburt könne er nicht los werden. Diese Äusserung soll offenbar den Geheilten persönlich verletzen und wird daher nicht nach 7, 49

direct als Äusserung der pharisäischen Anschauung vom Volk zu deuten sein, sondern nach 9, 2 auf die speciellen Verhältnisse des Geheilten hinweisen: auch die Pharisäer deuten seine Blindheit von Geburt dogmatisch als Ausfluss besonderer Sünde, indem sie diese Sünde seinen Eltern als den Urhebern zuschreiben, ihm selbst aber als unverlierbar schändendes Erbtheil anrechnen, wobei nur sonderbar, aber den pharisäischen Verhältnissen durchaus entsprechend ist, dass die Heilung nun nicht auch die Sünde und Schande mit beseitigen soll. Dass die Pharisäer eine besonders unsaubere Entstehungsart des Geheilten andeuten wollen, die sie entweder kannten oder lebhaft sich vorzustellen geneigt waren, liegt nahe zu denken; wir haben aber nicht die Aufgabe, unsauberen Speculationen, wie sie die talmudischen Schriften nachmals wirklich enthalten, ins Blaue hinein nachzugehen. „Und Du lehrst uns?“ damit schliessen sie die Verhandlung: ihr eignes Bild hebt sich ihnen glänzend von der selbstgemachten dunkeln Folie ab, nicht absolut sündlos, aber relativ sündenrein und weisheitsvoll bis an die Grenze der Unfehlbarkeit. So weit kommen sie, wenn auch zunächst nur in der Zorneshitze. Zu dem Allen vgl. Weber, S. 121—143.

Dergleichen Erfahrungen mussten dagegen den armen Menschen in der andern Richtung um so rascher vorwärts treiben. Schlimmer konnte Niemand ihm die Obern schildern, als sie selbst sich ihm darstellten. Jesus trifft ihn; ob ihn der Geheilte gleich mit seinen Augen zuvor noch nicht gesehen, erkennt er ihn doch bald, sei es an der Stimme, sei es an andern äusseren Zeichen. „Du, glaubst du an des Menschen Sohn?“ fragt ihn Jesus v. 35. Eine so bestimmte Aufforderung, ihn als Messias zu bekennen, berichtete unser Evangelium bisher nur etwa 6, 67 ff. den Jüngern gegenüber. Aber seit 8, 59. 9, 22 wird Alles klarer. Der Geheilte fragt nicht, was denn des Menschen Sohn sei: der Begriff scheint ihm verständlich, nicht eine völlig unbekannte von Jesus willkürlich gewählte subtile Bezeichnung seiner selbst ist es; neu und eigenthümlich in ihrer Anwendung konnte sie dennoch sein. In unserem Evangelium scheint Menschensohn und Messias gleichbedeutend. Auch ist jener darauf vorbereitet, dass man jetzt zu erwarten habe, des Menschen Sohn sei da, und hat bei dem Worte Glauben nicht die unbestimmte Anschauung, dass er überhaupt einmal kommen

werde, was sich ihm von selbst versteht, sondern die Ueberzeugung, dass jetzt der und der es sei: wiederum eine bemerkenswerthe Wiederspiegelung der Volksstimmung. Fragt er doch alsbald lebhaft, wer es sei, und erklärt sich bereit, an ihn zu glauben v. 36. Noch mehr, diesem Propheten hier (vgl. 4, 19 f.) traut er nicht nur zu, dass er wisse, wer es sei, und die zweifellose Wahrheit rede, sondern es hat sich ihm auch, sei es schon vorher im Laufe der Verhandlungen, sei es jetzt bei der Frage Jesu rasch und lebendig der Gedanke ausgebildet, Jesus sei es selbst; nur einer Bestätigung bedarf er. Darauf weist der Umstand, dass er alsbald spricht v. 38: ich glaube Herr, und ihn anbetet. So wird ein ernster, schwergeprüfter Laie aus Jerusalem zum gläubigen Jünger Jesu, dass er, über die dogmatischen Spitzfindigkeiten der Pharisäer mit ihrem Gesetze, die er nicht versteht, rasch hinweggehend und sie thatsächlich aufs Schärfste kritisirend, bekennt: Dieser Jesus ist der verheissene Menschensohn, Jesus ist der Christ. Vgl. 1, 42. 46. 50. Apgesch. 9, 20. 22. Nicht der Satz von der Gesetzesfreiheit ist der Ausgangspunkt für einen Jünger aus Israel; sondern dieser folgt erst später aus jener obersten, ausschlaggebenden Ueberzeugung. Und zwar bekennt der Geheilte diese Ueberzeugung, wie es scheint, nicht in der Einsamkeit vor Jesu allein, sondern umgeben von vielen Anderen, selbst vor Pharisäern v. 40. Denn Jesus knüpft an sein Bekenntniss die Worte v. 39, er sei zum Gericht gekommen, damit die Nichtsehenden sehen und die Sehenden blind werden, eine Bemerkung, welche die Pharisäer auf sich beziehen v. 40. Jedoch meinen sie, Jesus begreife sie neben Anderen unter den Blinden, indem sie sich dadurch verletzt fühlen, da sie, stolz auf ihre Erkenntniss göttlicher Dinge, sich unter allen Umständen für Sehende halten v. 41; das Prädikat der beiden Sätze v. 39, durch welches gerade die Blinden so viel besser zu stehen kommen, übersehen sie sonderbarer und doch begreiflicher Weise. Jesus ist ihnen eben doch, obwol ihre theologische Schulung sie über das Volk weit erhebt, immer durchaus überlegen auch in der Kampfesform. Er stimmt ihnen in gewisser Hinsicht bei, auch er gesteht ihnen das Sehen als wesentliches Merkmal zu: theils insofern sie selbst sich ja so charakterisiren, theils aber auch, weil sie wirklich die Inhaber geistiger Bildung im jüdischen Volke sind (Matth.

23, 2). Aber dieses „Sehen“ verwandelt sich in seiner einseitigen Ausbildung zum Intellectualismus in den sittlichen Fehler des nicht mehr Sehenkönnens in Bezug auf die wichtigsten Dinge, und ihre wirkliche oder vermeintliche Erkenntniss muss zu um so schärferer Verurtheilung ihrer falschen Willensrichtung gedeihen v. 41. Nicht wahre Erkenntniss, sondern falsche Willensrichtung treibe sie, und an ihrer Stellung zum Messias, den sie nicht erkennen können, werde das offenbar.

Im Anschluss hieran in den Reden von Hirten und Schafen in Cap. 10 die Pharisäer und anderen Oberen des Volkes gar nicht berührt sehen zu wollen, widerspricht allen Gefühlen des Lesers und ist allzu skeptisch und zaghaft. Es ist nicht Zeit zu gemüthlichen oder rein „erbaulichen“, wie man jetzt sagt, Ausführungen. Man kann sehr wohl eine in bildliche und populäre Form eingekleidete, desshalb aber doch recht verständliche Kriegserklärung Jesu an seine Gegner in diesem Gleichniss erblicken. Nichts war dem jüdischen Volke verständlicher als die Bezeichnung seiner Leiter bis zu Gott hinauf als Hirten vgl. Ps. 23; Ez. 34; 37, 24; I. Petr. 2, 25; 5, 4. Der rechte Hirt, zeigt Jesus v. 1—5 zunächst positiv mit blosser Andeutung des Gegensatzes von Fremden, Dieben und Räubern v. 1. 5, gehe zur Thür ein und stehe im innigsten Wechselverkehr mit seinen Schafen: um ein rechter Hirt zu sein, müsse man offen gottgeordnete Wege gehen und sich dadurch ausweisen, dass ein wirkliches Kennen und Lieben den Leiter und die Geleiteten verbinde. Die Beziehung des Angriffs ist bis hierher nur angedeutet; so wird das Ganze noch nicht verstanden v. 6 vgl. 8, 27, wobei völlig gleichgültig ist, ob der Evangelist sich klar gemacht habe, wie deutsche Gelehrte *παροιμία*, ob mit Allegorie oder Parabel, übersetzen würden. Wenn die Pharisäer wirklich das Wort auf sich bezogen, was nicht gesagt ist, so wirft Weiss ihnen wol nicht mit Recht vor, dass sie sich hierin irrten. Der Angriff war vielmehr so kühn und im Verhältniss zu seiner Kühnheit in der Form so tiefliegend, dass die Beziehung nicht klar wurde. Jesus wird nach Aufstellung des Gleichnisses deutlicher und führt dasselbe in zweierlei Weise aus. Erstens sei er die Thür. Hiermit stellt er sich von Neuem als den Erwarteten hin und vertieft gleichzeitig den Messiasbegriff. Aller wahre Hirtenberuf in Israel wie im Reiche Gottes

überhaupt sei durch ihn als den Messias vermittelt v. 7. Der Messiasglaube verdiene eine weit andere Stellung und Behandlung, als die Oberen ihm einräumen. Daraus wird v. 8 völlig deutlich: Alle, welche vor ihm kamen ohne durch ihn ihren Beruf empfangen zu haben, waren Diebe und Räuber. So gewiss dem Wortlaute nach Hilgenfeld hier Recht zu haben scheint, wenn er Mose und die Propheten darunter versteht, oder Bruno Bauer, wenn er, das Evangelium in spätere Zeit setzend, falsche Messiasse wittert, so sehr fordert der Zusammenhang die Beziehung auf die damaligen Leiter des Volkes, die jedenfalls ohne Jesus gekommen waren und vor ihm, da sie ja nicht aus dem Boden gewachsen waren; reicht doch ihre Geschichte weit genug zurück. Und so hart das Wort klingt, so wenig ist es unhistorisch, da in der höheren so gut wie in der niederen Texteskritik die Regel ihr Recht haben wird: lectioni proclivi prostat ardua. Es war wirklich nunmehr Zeit zu scharfer Bezeichnung der geistigen Berufslosigkeit der gegenwärtigen Oberen. Ihre Absicht, fügt v. 10 hinzu, sei niedrige Selbstsucht ohne Schonung und Erbarmen. „Aber nicht hörten auf sie die Schafe", fügt Jesus hinzu, indem er dem scharfen Urtheil über die Oberen eine überlegene Beurtheilung des Volkes hinzufügt. Denn die *πρόβατα* fallen ja nach Jesu Worten mit dem Volke nicht zusammen: *πρόβατα* sind nach v. 1—5. 26 f. die Volksglieder nur insofern sie auf eines guten Hirten Stimme zu hören im Stande sind, der noch unverdorbene, mehr oder weniger geistlich gerichtete Theil des Volkes, dessen Spuren wir schon öfter fanden: von diesem, nur von diesem Theil des Volkes sagt Jesus aus, dass seine Gegner nicht vermocht haben, ihn ihrer geistigen Gewalt zu unterwerfen. Hierauf folgt v. 11—18 vgl. 27—30 die zweite Verwerthung des Gleichnisses: er selbst sei der gute Hirt, womit er die ganz einzigartige Stellung, die er beansprucht und die man ihm nicht zugestehen will, völlig deutlich macht, zugleich durch den Gegensatz die Oberen von Neuem kennzeichnend als solche, die dem idealen Berufe geistiger Volkshirten schlechterdings nicht entsprechen, indem er von sich selbst ein Hirtenbild entwirft, das ganz und gar der irdischen und politischen Färbung entbehrt, vielmehr mit allem Nachdruck rein geistig religiöse Züge an sich trägt. Der Hirt Messias setze sein Leben als Lösegeld für seine Schafe ein, was jenen Mieth-

lingen nicht entfernt beikomme. Es bedürfe eines leidenden Messias (vgl. 1, 29). Er stehe in der innigsten geistigen Beziehung zu den Seinen, welche nur in seiner eigenen Beziehung zum Vater ihr Gegenstück habe. Die Herrschaft jener dagegen sei äusserlich vermittelt. Seine Heerde finde sich, wenigstens der Absicht nach, auch ausserhalb Israels, und sein Beruf gehe geradezu dahin, die Schafe aus allen Völkern zu einer Heerde zu vereinigen; jene aber sind Particularisten. Und dass er mit seinem Leben eintrete für die Seinen, das sei eine völlig freie Liebesthat, ebenso wie eine Gehorsamsthat gegen seinen Vater. Dem jüdischen Particularismus setzt er so zum ersten Male öffentlich, obwol nur àndeutend, den Universalismus seiner Lehre bestimmt entgegen und zerstört zugleich mit jenem das Messiasbild des Judenthums dergestalt, dass ein viel höheres gereinigt und verklärt aus den Trümmern des alten Lehrgebäudes hervortritt.

Die Folge dieser Worte ist wiederum ein Zwiespalt v. 19. Von ausschlaggebender Bedeutung sind sie jedoch nicht, so dass man etwa wegen ihrer Wirkung sagen könnte, das entscheidende Moment seien einfach Jesu messianische Ansprüche gewesen. Vielmehr fügt sich ihr Erfolg der von uns gegebenen Gesamtdarstellung sehr wol ein. Die Wirkung der Worte ist eine zwiefache und gerade entgegengesetzte bei den zwei Hauptrichtungen des Volkes; mithin waren Jesu neue Sätze an sich einer Erwägung innerhalb Israels immer noch fähig. Jede dieser Richtungen wird nur auf der anderweit bestimmten, schon vorher eingeschlagenen Bahn weiter getrieben. Die Einen finden, dass durch den hohen Inhalt der Reden dieses Menschen nachgerade sehr klar werde, dass aus ihm vielmehr ein böser Geist als Gott rede und dass man daher gar nicht mehr auf ihn hören sollte v. 20. Das war in der That bei vorhandener Abneigung der einzige Weg, das wunderbare Wirken dieses Mannes zu erklären und scheinbar zu überwinden, ohne den Glauben an den Gott der Wunder zu verlieren. Andere dagegen urtheilen, dass aus diesen Reden ein solcher Schluss durchaus nicht gezogen werden könne, und setzen dem, was jene zu solchem Urtheil treibt, ihrerseits sein neuestes Zeichen, die Heilung eines Blindgebornen, entgegen, welches nach allgemeiner Volksüberzeugung nicht von einem bösen Geiste ausgehen könne v. 21, hierin sich

der Ueberzeugung des Blindgebornen 9, 17. 25. 31—33 und Anderer 9, 16 anschliessend. Beide Theile ziehen Schlüsse aus zuvor gefasster Meinung.

Im December hören wir Jesum wieder im Tempel reden, bei Gelegenheit des Tempelweihfestes v. 22 f. Die kurze Zeit seit den letzten Vorgängen hat die Bewegung, die der Name Jesu verursacht hat, nicht ersticken können; diese scheint im Gegentheil an Ausdehnung und Klarheit gewonnen zu haben. Seine Anhänger haben sich eher gemehrt, und ihre Gedanken bleiben nicht mehr dabei ruhig stehen, ihn als Propheten zu bezeichnen. Sie greifen mit Bestimmtheit auf den schon in Galiläa 6, 15 gehegten Gedanken zurück, dass er der Messias sei. Dort hatte man ihn als solchen ausrufen wollen. Sein eignes abwehrendes und zurückhaltendes Verhalten, verbunden mit einer gewissen wohlerwogenen Unbestimmtheit und, auf die Volksmenge gesehen, Unbegreiflichkeit seiner Aussagen über sich selbst, hat diesen Gedanken zurückgehalten. Nunmehr aber steht die Frage entschieden auf der Tagesordnung, für die Einen, ob er es sei, für die Andern, ob er es sein wolle. Die Rede der ihn umringenden „Juden“ v. 24, wie lange er ihre Seele aufregen wolle, er solle es frei heraussagen, ob er der Messias sei vgl. Luc. 22, 66, sind wir daher um so weniger berechtigt einfach als Heuchelei zu bezeichnen, als wir die Zusammensetzung dieses Volkshaufens unmöglich ermitteln können. Nur insofern pharisäische Schriftgelehrte darunter waren, ist es richtig. Allerdings nennt Jesus selbst v. 25 als gemeinsames Merkmal seiner Dränger Nicht-Glauben; aber das muss desshalb nicht jedem Einzelnen unter ihnen und konnte auch nach 8, 30 ff. selbst bei äusserlicher Dienstbereitheit gelten. Unheilige Gesinnung, sagt Jesus, treibe sie zu dieser Frage, mag man nun an Hass oder nur ungeduldigen fleischlichen Eifer dabei denken. Gerade solche, welche die Möglichkeit seiner Messianität festhielten, traf der Vorwurf doppelt; denn dem Messias gegenüber war solche Sprache unter allen Umständen unerlaubt und nicht zu rechtfertigen. Der Messias kann verlangen, dass man ihn selbst walten und handeln lässt, wie Jesu Jünger thaten; aber diesem Haufen geht das aufgeregte Gemüth, von seinem ersten Glaubenssatze, sie seien das Gottesvolk, getrieben, mit dem Messiasglauben durch. Der Messias ist dem Judenthum kein mit

massgebender Bedeutung ausgerüsteter Gottesbote, sondern Diener des Gottesvolks. Von diesem Standpunkt aus hatte die ganze Rede eine gewisse Berechtigung. Solche Vorstellungen, sieht man, hatte jedenfalls die Volksmenge nicht von ihrem Messias, dass er sie warten und im Ungewissen hangen lasse; aber das thue er nun schon eine geraume Zeit; denn so wie er sich jetzt gebe, könnten sie ihn gar nicht verstehen. Zieht man andererseits in Erwägung, dass wirkliche Gegner gewiss an der Frage mitbetheiligt waren, so erkennt man wieder, dass der messianische Anspruch Jesu nicht die Entscheidung gegeben hatte, da vielmehr erst jetzt die Frage klar zur Erörterung gestellt wird, um freilich alsbald abgethan zu werden. Endlich erkennt man unter allen Umständen, wie tief das Volk nach unsrem Evangelium in allen Theilen aufgeregt war, und dass schon damals das Feuer der Empörung wider Rom brannte, das nachmals in den Jahren des Krieges von 66—70 zum hellen Brande auflöderte.

Jesu Antwort ist lehrreich v. 25—30. Er habe ihnen in dieser Hinsicht nichts Neues zu sagen. Auf ihre Frage habe er ihnen schon längst eine bejahende Antwort gegeben, und es liege nur an ihnen, wenn sie noch zweifelhaft seien. In dem Sinne, wie er Messias sein wolle, hätten sie ihn längst verworfen; nur weil sie auf ihn nicht eingehen wollen, seien sie in Ungewissheit. Die ihm in Wahrheit angehören, die seien ihm bedingungslos zugethan; die und die allein haben Theil an den messianischen Heilsgütern, am ewigen Leben; sie dagegen seien gar nicht die Seinen; und wenn man, so fügt er fast drohend hinzu, jene mit ihm werde vergewaltigen wollen, so sei das unmöglich, weil sie in seiner wie in Gottes Hand stehen und er selbst Eins sei mit Gott, dem über Alle Grossen. So reisst Jesus, indem er ihre Frage deutlich bejaht, sich selbst samt der wahrhaft religiösen Messiashoffnung los von dem profanen Gedankenkreis der Menge, indem er dieses eingebildete Volk Gottes mit einem kräftigen Stosse zurückschleudert. Der Messias des Volkes sei er ein für alle Mal nicht, wol aber der Messias der Glaubenden.

Kein Wunder, dass die Zuhörer zu Steinen greifen. Will er nicht, so wollen sie auch nicht; wer das heilige Volk so behandelt, der kann der Messias nicht sein, sintemal er in dem

auserwählten Volke Gott lästert, und ein Lästerer muss gesteinigt werden. Die Religion und Gottesfurcht des Gottesvolks besteht grade in dem, was jener zurückweist, in Verehrung seiner selbst. Sie sind wirklich in hohem Grade aufgeregt, ihre Behauptung v. 24 war richtig. Aber der Gottesmann steht unbewegt. Wie eine Ironie klingt seine Erinnerung an die vielen guten Werke, die er aus göttlicher Vollmacht gethan habe, und seine Frage, wegen welches von diesen Werken sie ihn steinigen wollen v. 32. Ist es bloss Ironie? Wir werden vermuthen dürfen, dass die Form dieser Frage Bezug nehme auf die verkehrten Anschauungen der Gegner. Gut sind seine Werke gewesen nach seiner eigenen Gewissheit. Sie selbst könnens nicht leugnen, vgl. 15, 23 f. So sind seine Werke Zeichen göttlicher Sendung. Wollen sie sich gegen diese Zeichen setzen? Wollen sie etwa wiederum eins von diesen Werken, vermuthlich das der Blindenheilung, zur Veranlassung nehmen, ihm Uebles zuzufügen? Sie hatten das ja schon einmal gethan c. 5., vgl. 7, 21. Seine Werke sind es, welche ihre Feindschaft verursachen, nicht seine Aussagen: seine königlich freien Werke, welche ihre Gerechtigkeit, die auf Gesetzeswerken ruht, zerstören 5, 16. Und dabei, das ist die Ironie, die in der Sache selbst liegt, sind doch diese Werke zugleich ein so lästiges Hinderniss für ihre Feindschaft, eben weil sie staunenswerthe Zeichen sind. Sonach bestätigt Jesus mit klaren Worten unsre Anschauung und bringt seinen Gegnern mit beschämender Deutlichkeit zum Bewusstsein, dass er sie durchschaue, besser vielleicht als sie sich selbst. Die Gegner ihrerseits, pharisäisch gerichtet, bekräftigen unsre andre Beobachtung, dass die pharisäische Feindschaft sich verbirgt hinter angeblichen Gotteseifer v. 33 vgl. 5, 18: die guten Werke, die er gethan, bleiben als solche völlig aus dem Spiele, sagen sie; Lästerung sei die Ursache ihres Zorns, und dass er, der ein Mensch sei, sich selbst zu Gott mache. Darf man das Wörtchen „und" betonen, so wird der allgemeine Vorwurf der Blasphemie deutlich von dem der Selbstvergötterung unterschieden, also auch nicht darauf bezogen werden dürfen, vielmehr dem allgemeinen Eindruck entsprechen, den Jesu Auftreten auf seine Gegner macht, und den Ingrimm im Allgemeinen ausdrücken, den sie gegen ihn hegen, gestaltet sich also, ob auch nicht mit eignem klaren Bewusstsein der Gegner Jesu, zu einer

Bestätigung für dessen Vorwurf gegen den Pharisäismus und das von ihm geleitete Volk, dass sie Jesu Auftreten gegen ihre Vorstellung vom Gesetz und vom Gottesvolk als Lästerung Gottes auffassen. Erst hierauf empfinden sie die Nothwendigkeit, auf einen speciellen blasphemischen Anspruch hinzuweissen, sehen sich aber dabei genöthigt, durch die Worte ἄνθρωπος ὤν „da er ein Mensch ist" nochmals anzudeuten, dass nur bei der anderweit gewonnenen dogmatischen Voraussetzung seiner blossen Menschheit jene Behauptung Jesu, er sei Gott, eine Lästerung sei. Für die Frage, ob man sich bisher den Messias schlechthin bloss als Mensch vorgestellt habe, gewinnen wir sonach wiederum leider keinen bestimmten Anhalt, wenn auch die Vermuthung nahe liegt, dass man über eine göttliche Natur des Messias wenigstens keine positiven Sätze aufgestellt hatte. Jedenfalls wird deutlich, dass durch dieses Auftreten Jesu das pharisäische Messiasbild herabgedrückt werden musste: insofern sie Jesum angeblich desswegen verwerfen, können sie von da an jedenfalls einen eigentlich göttlichen Messias nicht mehr zulassen. Die Gestaltung des nachfolgenden Rabbinismus beweist, dass dieser religionsgeschichtliche Rückschritt wirklich eingetreten ist, bis zur Verfluchung des Messias überhaupt in der Gegenwart. Weiter sieht man, dass nunmehr die Gegner Jesu ihn wirklich sicher so verstanden haben, was schon 5, 18 von ihnen angenommen worden war. Im Zusammenhang damit ist die Wahrnehmung wichtig, das Jesus weit entfernt ist, diese Auffassung seiner Worte als Missverständniss zurückzuweisen; vielmehr erkennt er sie durchaus an und vertheidigt sie durch Hinweis auf die Schrift, welche ja selbst geringe Menschen Götter nenne, mithin den starren Gottesbegriff seiner Gegner nicht theile, und auf seine Werke v. 34—38. Dabei kehrt die bereits 8, 17 beobachtete Bezeichnung der Schrift mit Einschluss der Psalmen als „euer Gesetz" wieder, vgl. 12, 34; 15, 25, und v. 35 zeigt deutlich, dass Jesus selbst sie als Autorität durchaus stehen lässt, nur eben in anderem Sinne als jene.

Auch diese Verhandlung endigt mit dem Versuche, ihm Gewalt anzuthun v. 39; diesmal scheint die Schaar seiner Anhänger deckend dazwischen zu treten (Weiss). Nunmehr zieht sich Jesus nach Peräa zurück. Noch immer nimmt die Zahl seiner Freunde zu v. 41 f., und zwar im Gedenken an das

Wort des Johannes, der, selbst kein Zeichen thuend, wahr von ihm geredet habe. Des Täufers Wort und Ansehen war der Grund des Glaubens für Viele.

Das 11. Capitel führt nunmehr einzelne kleine Gruppen aus dem Volke vor, welche mit Jesu in nähere Beziehung getreten sind. Da ist zuerst die fromme Familie von Bethanien, in ihrem innigen Verhältniss zu Jesus so lebenswahr gezeichnet, dass sie genügend in das christliche Denken eingegangen ist und einer weiteren Beleuchtung nicht bedarf. Sie gehört zweifellos samt den Jüngern, die gleichfalls wieder einmal hervortreten, zu jenen Kreisen, welche in ungeheuchelter Frömmigkeit in der Schrift lebend, dem pharisäischen Einfluss wenig zugänglich gewesen sind, ohne sich gerade eines Gegensatzes zu ihm bewusst zu sein, um so williger aber Jesu Lehre angenommen haben. Die beiden Schwestern haben bereits die höchsten Erwartungen von Jesu, dem sie selbst Macht über den Tod zutrauen, mehr noch sogar als die Jünger. Martha zeigt v. 24, dass der Glaube an die Auferstehung der Todten am jüngsten Tage in ihr festgewurzelt ist, vgl. Apg. 23, 8. Die Jünger haben den Ernst der Lage völlig erfasst und wundern sich, dass ihr Meister sich von Neuem in Todesgefahr begeben will, sind aber alsbald bereit, mit ihm in den Tod zu gehen v. 16. So sehr haben sie sich von aller pharisäischen Autorität losgemacht. Neben die Jünger tritt eine Anzahl theilnehmender, Jesu gegenüber indifferenter „Juden", welche die nahe Beziehung der Familie zu Jesus nicht abhält, den Schwestern die übliche Beileidsbezeigung darzubringen v. 19. 31. 33; sie nehmen weichherzig auch an Jesu Thränen und Liebe Theil v. 36, obwol einige von ihnen die Verwunderung nicht unterdrücken können v. 37, dass seine Macht hier eine Grenze gehabt zu haben scheine, womit sie jedoch den Beweis liefern, dass das jüdische Volksdenken geneigt war, ihm um der geschehenen Zeichen willen, von diesen aufwärtssteigend, immer Grösseres zuzutrauen. Jesus erwartet von dieser Menge v. 42, dass des Lazarus Auferweckung sie gläubig machen werde; diese Erwartung erfüllt sich wirklich bei vielen von ihnen v. 45. Andere dagegen v. 46 thun wie die Nachbarn bei der Heilung des Blindgebornen 9, 13: sie melden das Geschehene den Pharisäern, deren geistige Obmacht auch jetzt noch anerkennend. Diese Macht der Oberen

selbst Angesichts einer Erweckung vom Tode ist schauerlich und wäre unbegreiflich ebenso wie das Verhalten der Oberen selbst, wenn nicht Luc. 16, 31 und das ausgesprengte Gerücht, Jesus habe den Teufel, die Erklärung böte. Die Heilung eines Blindgebornen hatten Einige als ein satanisches Werk nicht gelten lassen wollen 10, 21, aber doch nur Einige; viele Andere hielten ein solches Teufelswerk für möglich ebenda v. 20; warum nicht eine Todtenerweckung, für welche man in dem Weibe von Endor ein alttestamentliches Seitenstück finden konnte?

Die Feindschaft der Oberen erkennt auch eine solche Wunderthat nicht mehr als Hemmungsgrund an. An eine Untersuchung wie bei der Blindenheilung wird gar nicht mehr gedacht; die Zeichen dieses Menschen lässt das zusammenberufene Synedrium als Thatsache stehen v. 47, ist aber über ihre Deutung angeblich nicht mehr im Zweifel. Die Häufung und Steigerung dieser Zeichen empfindet man als im höchsten Grade unbequem und wünscht ihnen gegenüber etwas Entscheidendes zu thun. Mögen Einige die Frage noch erwägen, ob es nicht gerathen sei, für diesen Menschen Partei zu ergreifen, so kommt doch diese Meinung nicht einmal zur Aussprache. Religiöse oder sittliche Bedenken werden nicht mehr vorgebracht. Politischer Art ist die Berathung. Soll man ihn noch länger gewähren lassen? Diese Möglichkeit muss man prüfen: die innere Unsicherheit und Unschlüssigkeit der Oberen ist noch nicht gehoben. Aber durch die Berathung wird sie bald beseitigt: die Hüter und Leiter des Gottesvolkes gestehen sich, dass Jesu Anhang so weit um sich greift, dass schliesslich Alle ihm zufallen werden, und dann wird der Aufstand losbrechen (so stark politisch verstehen auch die Oberen noch Jesu Bedeutung) und die Römer werden auch den letzten Rest von Selbständigkeit nehmen, der doch die Voraussetzung für die gegenwärtig einzig mögliche Art der Existenz des Gottesvolkes ist vgl. v. 50, am Ende. Man kann nicht leugnen, dass diese Erwägung für die jüdischen Kirchenpolitiker durchschlagend sein muss. Aber weiter kommt man nicht: die Rathsherrn, Sadducäer sowol (ἀρχιερεῖς v. 47) als Pharisäer, „wissen nichts“ v. 49 und „überlegen nichts“ v. 50. So wenigstens fasst der Hohepriester Kajaphas den Eindruck völliger Rathlosigkeit zusammen, den er empfängt. In diesem Manne kommt die sadducäische rein politische Anschauung, der

wir bisher im vierten Evangelium nicht begegneten, zur klaren und entscheidenden Aussprache; sie einigt sich mit der pharisäischen, insofern nunmehr auch die pharisäischen Interessen unter dem Eindrucke der Römerfurcht deutlich ihren politischen Charakter zeigen. Des Hohenpriesters Vorwurf kehrt sich jedoch in erster Linie gegen die seiner Meinung nach allzu sehr religiös bedenkliche Weise namentlich der pharisäischen Rathsglieder. Man habe diesen Menschen bisher allzu ängstlich geschont; man solle doch einsehen und beschliessen, dass er um des Volkswohles willen endlich beseitigt werden müsse. Der selbstsüchtige Blick auf ihre gefährdete Herrschaft muss auch die letzten Bedenken beseitigen. In der That wird nunmehr der entscheidende Beschluss gefasst, Jesum zu tödten v. 53 vgl. 12, 10 und dem entsprechend die öffentliche Aufforderung erlassen, zum Zwecke seiner Gefangennahme seinen Aufenthaltsort anzuzeigen v. 57. So bringen politische Gesichtspunkte zur Reife, was die Theologie der Pharisäer zwar im Princip entschieden, aber nicht in kräftige That hatte umsetzen können, und der entschlossene Wille eines kalt überlegenden sadducäischen Politikers macht endlich das noch immer rebellirende Gewissen der pharisäischen Oberen über den Eindruck der Thaten Jesu hinweg schweigen. Sie handeln doch wider ihr eigenes Gewissen, indem sie sich entschliesen zu thun wozu sie längst noch nicht das entsprechende Rechtsbewusstsein haben. Ist's ein Wunder, dass das jüdische Volk bis auf den heutigen Tag über dem Namen Jesu nicht zur Gewissensruhe kommen kann, sondern wie ein geächteter Mörder umherwandelt? Vgl. 15, 21 f.

Die Volksmenge aber, die zum Passa nach Jerusalem strömt, tauscht flüsternd ihre Meinung aus v. 56; sie traut dem kühnen Reformator zu, dass er dennoch zum Feste kommen werde und wartet gespannt des neuen Kampfes, vielleicht auch neuer glänzender Machtoffenbarung, zum Theil bereit ihm zuzufallen. Die blosse Kunde, er komme, begeistert ja 12, 12 f. eine grosse Schaar, ihn feierlich einzuholen. So sehr hat sich das Volk nun doch gewöhnt, seinen Messias auch ohne seine Oberen zu denken und freudig aufzunehmen.

Wie sehr die Familie zu Bethanien Jesu ergeben ist, zeigt der Vorgang daselbst beim Mahle, nachdem Jesus sechs Tage vor dem Passa dahin gekommen ist, 12, 1 ff. Die Frage nach

der Auffassung des Passatages in seinem Verhältniss zu dem letzten Mahl und Tod Jesu im Vergleich zu den synoptischen Evangelien gehört dabei nicht in das Bereich der gegenwärtigen Untersuchung. Da ich mich durch keinen der auf beiden Seiten geführten Beweise bisher für überzeugt halten kann, muss ich die Frage hier offen lassen. Vielleicht wird man sie später besser lösen, vielleicht auch nie. Sie ist dogmatischer Art wahrscheinlich mehr als die Meisten sich gestehen; hier ist sie vor Allem eine Frage der Geschichte und Psychologie. Das vierte Evangelium scheint seinem Wortlaut nach durchaus den Synoptikern zu widersprechen; aber wie es das angesichts der andern Evangelien, die der vierte Evangelist kennt, so harmlos thun könne, wie es der christlichen Gemeinde Solches bieten könne, ist noch unerklärt. Die Möglichkeit anderer Auffassung ist überdies bei allen einzelnen Stellen vorhanden; mehr als die Möglichkeit freilich hat meines Erachtens noch Niemand erwiesen. Die Wahrheit der Geschichte scheint auf des vierten Evangelisten Seite zu sein; wenn man nur die Wahl zwischen zwei Seiten hat, ist das zweifellos. Aber dass die synoptische Auffassung so unhistorisch sei, wie die Wissenschaft unsrer Tage behauptet, scheint mir durch die Thatsache widerlegt, dass drei Evangelienschriften der doch zum Theil judenchristlichen Gemeinde diese Auffassung vortragen, ohne auch nur eine Spur von Verwunderung zu erregen. Was aus allgemein jüdischen Verhältnissen und zeitgeschichtlichen Gründen unmöglich ist, soll doch nicht die gesamte judenchristliche Zeitgenossenschaft für wirklich ansehen! Das gilt auch dann noch, wenn man das vierte Evangelium in das zweite Jahrhundert tief herabsetzt und irgend einem Anonymus zuschreibt. — Andererseits ist der Iskariot bereits innerlich von Jesu los v. 4 ff. Die Neigung der Menge, Jesu anzuhängen, ist infolge der Erweckung des Lazarus dermassen gestiegen, dass die Oberen auch dem Lazarus den Tod schwören v. 9—11, was nicht verwunderlich, nachdem sie einmal bestimmte Stellung genommen. Die Volksmenge, die auf die Kunde, Jesus wolle nach Jerusalem kommen, ihm entgegen zieht, ist „auf das Fest gekommen“ v. 12, setzt sich also zum grössten Theil aus Galiläern zusammen und umfasst jedenfalls nach allem Gesagten nur einen Theil des Volkes, allerdings einen beträchtlichen Theil, so dass die Oberen um so weniger

sie zu hindern wagen, weil sie nicht übersehen mochten, wie gross der Kreis der Anhänger Jesu sei v. 19. Jedenfalls fühlt sich diese Menge stark genug, von den Oberen keine Notiz zu nehmen; dass ein Theil das Verhalten der Letzteren nicht übersah, darf man überdies immer noch annehmen. Diese Menge ist unterrichtet, dass Jesus feierlich einzuziehen bereit sei und ist entschlossen, seinen Einzug festlich zu begehen, sei es als des Messias selbst v. 13, sei es als eines andern von Gott Gesandten, jedenfalls in Verfolgung ihres oben entwickelten Messiasbildes, nur etwa theilweise dem seinigen nachgehend. Endlich, meint man, will Jesus zur entscheidenden That übergehen. Diese frohe Hoffnung stützt sich offenbar auf die Erweckung des Lazarus v. 17 f. Die Jünger ihrerseits scheinen den Einzug nicht eigentlich messianisch zu verstehen, wenigstens insoweit unser Evangelist ihre Gedanken auffasst und wiedergiebt v. 16; die ernste Stimmung 11, 16 scheint sie nicht zu verlassen: die feindliche Macht und die Erwartung der Todesgefahr lässt ihnen den Einzug nur als unwesentliche Episode erscheinen. Uebrigens ist der Name Jesu dermassen in Aller Munde, dass auch einige hellenische Proselyten den berühmten Mann zu sehen begehren v. 20—22. Die Worte, die Jesus hieran knüpft, werden der gespannt harrenden Volksmenge Veranlassung, ihre Hoffnungen auszusprechen, dass er als der Messias in Ewigkeit bei ihnen bleibe; so bestimmt ist dieser ihr Gedanke, dass sie anfangen, den Menschensohn, von dem Jesus spricht, er werde erhöht und weggenommen werden, von dem Messias zu unterscheiden v. 34. Aber auch jetzt noch sieht sich das Volk mit religiösen Mahnungen abgespeist; von einem Beginn messianischer Herrlichkeit verlautet nichts v. 35—36; vielmehr verbirgt sich Jesus v. 36. Das musste abkühlend und niederschlagend wirken. Die Oberen dagegen konnten sich durch den ganzen Vorgang darin nur bestärkt sehen, sobald wie möglich und zwar noch vor dem Beginn des Festes der ganzen Bewegung einen Riegel vorzuschieben. Es will mich bedünken, als dürfe man diesen Umstand stärker betonen, als zumeist geschieht: dieser Gesichtspunkt drückt ihrem gesamten Vorgehen den Charakter des Tumultuarischen auf und legt die Vermuthung nahe, dass um der Erhaltung (11, 48) des Gottesvolkes willen samt seinem Gesetze und seinen Heiligthümern im Ganzen

selbst einzelne Gesetzesbestimmungen, wenn sie wirklich im Wege standen, trotz 18, 28 ausnahmsweise hintangesetzt werden konnten, so dass die Betonung der gesetzlichen Unmöglichkeit eines Richtens Jesu am ersten Festtage, so sehr viel Schein sie hat, in Wahrheit von viel zweifelhafterem Werthe für gesunde historische Auffassung sein wird, als man gewöhnlich annimmt: sie ist vielmehr Behauptung als Beweismittel. Man erwäge noch, wie nahe dem jüdischen Denken (11, 50) die Ausflucht liegen musste, dass es besser sei, der Verführer sterbe am Tage des Festes, als dass er das ganze Fest entweihe, oder als dass das ganze Gesetz und Volk untergehe. So nahe lag dies, dass unsre Evangelisten nicht einmal dieser Gedanken Erwähnung zu thun brauchten. Ueberdies greift in das Verfahren die aufgeregte Volksmenge ein, die „das Gesetz nicht kennt“ 7, 49, und die eigentliche Ausführung liegt seit 11, 48 ff. zweifellos in den Händen der sadducäischen Hohenpriester, die nach dem Gesetz nicht viel fragen (vgl. Josephus, Antt. 13 10, 6), während die Pharisäer, welche die geistige Oberleitung behielten (12, 42), anderweit Mittel genug hatten, dem Gesetze seine unheimliche Autorität zu wahren (18, 28).

Hier nimmt nun unser Evangelist Gelegenheit, seinerseits über das Verhalten des jüdischen Volkes zu Jesu einige allgemeine lehrreiche Betrachtungen anzustellen v. 37—43. Er urtheilt: 1) Jesus habe derartige „Zeichen“ gethan, dass er hätte Glauben finden müssen. Zeichen sind es auch nach seiner wie nach Jesu eigener und vieler Volksglieder Aussage, die ihn als Gottgesandten documentirten. Er berichtet 2), dass er im Grossen und Ganzen dennoch keinen Glauben fand. Er findet 3) diese ungläubige Anfnahme durch den Propheten Jesaja vorausgesagt und durch Gottes Walten in der Geschichte mindestens zugelassen, und er führt 4) diesen Unglauben auf moralische Unfähigkeit zurück, im letzten Grunde auf eine verhärtende Strafwirkung Gottes, die sie sehenden Auges nicht habe sehen lassen. So greife ihre Verblendung und Gottes Strafgericht in einander. Man sieht, auch er findet die wirkliche Ursache des ablehnenden Verhaltens der Judenschaft darin, dass sie aus tiefer liegenden, sittlich verwerflichen Gründen nicht sehen wolle, was ihrer Erkenntniss sich aufdrängte, und dass dieser falsche Wille verstrickt sei in ein Netz von falschen Gedanken, dass sie nicht

sehen können. Er fügt endlich 5) hinzu, wodurch diese Sätze illustrirt werden, dass selbst von den Oberen viele Jesum anerkannten, aber aus Furcht vor den Pharisäern mit ihrem Bann nicht hervortraten, Menschen-Ehre über Gottesehre stellend. Menschliche, politische, selbstsüchtige Gesichtspunkte geben Jesu gegenüber den Ausschlag, und die Pharisäer sind und bleiben die eigentlich verantwortlichen Gegner Jesu.

Mit einer nochmaligen feierlichen Erklärung Jesu, dass die Annahme seiner Person und seines Wortes das einzig richtige Verhalten Gott gegenüber sei, schliesst das vierte Evangelium Jesu Geistes-Kampf mit der Judenschaft v. 44—50.

Die Abschiedsreden cap. 13—17 bieten naturgemäss nur wenig Material zur Beobachtung jüdischen Volkslebens. Ihre ruhige Majestät nach Form und Inhalt zeigt, dass unser Evangelist nicht die Meinung hat, Jesus habe im Kreise seiner Jünger sich gegen Pharisäismus und Gesetzesfanatismus gewendet. In den Jüngern stellt sich wie 5, 9 ff. ein Theil des Volkes dar, der von dem Gesetz der Pharisäer, das er sich hat gefallen lassen, innerlich verhältnissmässig wenig berührt worden ist. Hierdurch wird die synoptische Darstellung im Ganzen gerechtfertigt werden. Zieht man die Folgerung daraus für die apostolische Zeit, so erhellt, dass die ersten Christen eine nach der Art ihrer Gesetzesauffassung verschiedene Anschauung von der Bedeutung Jesu und seiner Stellung zum Gesetze nicht bloss haben konnten, sondern haben mussten.

Jesu Stunde ist jetzt gekommen 13, 1, die Situation dermassen geklärt, dass der entscheidende Schlag vor der Thür steht. Dass das letzte Mahl durch Pietät gegen das mosaische Gesetz und die jüdische Sitte veranlasst sei, sagt unser Gewährsmann ebensowenig wie dass es dem Gesetze nicht eigentlich entspreche oder dass es nicht das Passamahl sei, von welchem andere christliche Tradition redet: jüdische Gesetzesgedanken treten ihm hierbei völlig zurück. Die urchristliche Gemeinde scheint sich zum Theil in gleicher Unbefangenheit befunden zu haben. So sehr die Oberen das Gesetz betonten, so leicht liessen sich viele aus dem Volke davon lösen, wenn sie überzeugt wurden, dass Gesetz und Gottesvolksidee in Jesu ihre Erfüllung fanden. Den Jüngern jedenfalls ist es längst, obwol nicht begrifflich überwunden, doch zurückgetreten hinter der unbeschreib-

lichen Hoheit der Person Jesu. Petrus verehrt ihn mit leidenschaftlicher Hingabe v. 6 ff. 36 ff., unser Evangelist oder, wenn man will, sein Gewährsmann, mit andächtig liebevoller Bewunderung. Sie nennen ihn Rabbi und Herr v. 13, vgl. 11, 28. 21, 7; er gibt ihnen zum Abschied freundlich liebevolle Unterweisung und Ermahnung v. 34 und die Versicherung, dass er der sei, den sie erhofften v. 19: sie bedürfen solcher Versicherung. Seinen Weisungen auch in äusseren Dingen sind sie gewohnt fraglos zu gehorchen v. 28 f., seinen Worten sinnend nachzudenken v. 22; dass einer ihn verrathen solle, ist ausser dem Iskarioten Niemand in den Sinn gekommen v. 21 f. Den Gedanken des Abschieds vermögen sie noch nicht zu fassen 14, 5 ff. und lassen sich gern mit seiner Wiederkunft trösten v. 1 ff., wenn sie nur statt seiner einmal den Vater sehen könnten v. 8. Völlig verstanden haben sie ihn freilich noch nicht v. 9; insbesondere fassen sie nicht, wie denn Jesus sich ihnen offenbaren werde und nicht der Welt v. 22, weil sie noch immer äusserlich irdische Vorstellungen haben, nach welchen Messiasoffenbarung glänzende Machtentfaltung vor der Welt ist. Dennoch scheinen sich seine Worte tief in ihre Herzen gegraben zu haben. Jesus hat sie innerlich frei machen wollen durch Mittheilung hoher göttlicher Botschaft v. 13 ff., zu Freunden Gottes, da sie zuvor Knechte waren 15, 13 ff. vgl. S. 49. Darum ermahnt er sie sich nicht zu fürchten; wenn er sie verlasse, lasse er sie doch nicht allein cap. 14. Die Welt werde sie hassen und müsse sie hassen 15, 18 ff., wie sie, die jüdische, ihn gehasst und verfolgt habe v. 21: sein Name werde, weil jene wahrer Gotteserkenntniss entbehre, den Jüngern ihren Hass zuziehen, die Stellung der zukünftigen christlichen Gemeinde zu den Juden sei nicht verschieden von der seinen. Dass er gekommen sei, habe ihre Verschuldung eigentlich erst zur Verschuldung gemacht; denn nun erst sei ihr böser Wille in Widerstreit gekommen zu klarem Wissen v. 22 und so zum Gotteshass geworden v. 23; denn er habe ja Werke gethan, die kein anderer je gethan habe v. 24, und doch hassten sie ihn, ohne irgend welchen thatsächlichen Grund in ihm zu finden, aus anderweit gewonnener selbstsüchtiger Voraussetzung, womit sie zum unfreiwilligen Exempel der in ihrer eigenen heiligen Schrift gezeichneten Gottfeindlichkeit wurden v. 25. Auch nachmals wird das Verhältniss der

Welt zu ihm und seinen Jüngern allezeit dasselbe bleiben: Gegensatz zu überwältigend auftretender Wahrheitsbezeugung v. 26—27. Oftmals wird da solcher Hass die Jünger verletzen; aber sie sollen darum sich nicht wundern: es kann nicht anders sein 16, 1; ja angeblich und vermeintlich um Gottes willen wird man sie ausstossen und tödten: eine falsche Gottesvorstellung wird den Vorwand bieten müssen für einen aus andern, weltlichen, selbstsüchtigen Gründen fliessenden Hass v. 2 f. Erst jetzt könne er ihnen das so deutlich sagen: zuvor habe er ihnen das nicht gesagt, weil er bei ihnen war v. 4. Langsam, pädagogisch vorbereitend sei er mit ihnen zu Werke gegangen. Auch jetzt verstehen sie in ihrer Trauer v. 6. 22 noch nicht die Art seines Weggangs, dass sie binnen kurzem ihn nicht sehen sollen und dann wieder binnen kurzem ihn sehen werden v. 17 f. Er hat überhaupt viel in unverständlichen Bildreden zu ihnen geredet v. 25. 29; aber endlich glauben sie doch seine Lehre klar und fest zu ergreifen, dass er Alles wisse und nicht bedürfe, dass man ihn erst bitte, und dass er wirklich von Gott ausgegangen sei v. 30. Nun glauben sie v. 31, obgleich sie noch innerlich sehr wankend sind v. 32. So bittet er denn cap. 17 von seinem Vater für sie um das ewige Leben, welches in der Erkenntniss Gottes und seines Gesandten, des Messias Jesus, bestehe v. 3. Denn das sei sein Zweck und Auftrag gewesen, Gottes Namen den Menschen wahrhaft kund zu machen v. 6. „Dass du mich gesandt hast", das ist der refrainartig in cap. 17 immer wiederkehrende Inhalt des rechten Jüngerglaubens, den Jesus fordert und erbittet, den seine Jünger ihm darbringen, den die „Juden" verweigern. Das ist nunmehr Jesu erster Satz (vgl. 9, 35), den die Juden als Juden von ihrem ersten Satz aus, dem vom Gesetz und Gottesvolk, verwerfen. Sie wollen nicht von Gott sich führen lassen, sondern die Wahrheit dirigiren nach ihren Gedanken. Ihre Schüler und Nachfolger sind, wie Jesus gesagt, in der That allenthalben noch jetzt zu finden.

Dem geistigen Kampf hat nun nur noch die Verrichtung roher Gewalt zu folgen. Jesus begibt sich hinaus in den Garten, wo er oft mit seinen Jüngern geweilt. Judas kennt den Ort und sucht Jesum daselbst 18, 1—2. Warum er fortwährend als παραδιδούς Ueberlieferer, Verräther bezeichnet wird, findet

durch 11, 57 eine annähernde, obwol für uns nicht mehr genügende Erklärung. Dass die Oberen Jesum ohne Judas gar nicht hätten finden und greifen können, ist nicht anzunehmen, am wenigsten nachdem Jesus wiederum zum Feste gekommen war. In das Gesamtbild aber, das wir entworfen, fügt sich dieser Zug ein: man hofft durch Judas den leichtesten, geräuschlosesten Weg der Verhaftung zu finden, vielleicht auch den Häschern selbst dadurch Muth zu machen, dass ein Jünger Jesu sie leitet. So erklärt sich zugleich der verhältnissmässig niedrige Preis, den Judas nach den andern Evangelien für seine Dienstleistung stellt. Sie hätten ihm wol gern mehr gegeben; denn auf rasches und geräuschloses Verfahren kam jetzt Alles an. Dass Judas dies nicht selbst einsieht, weist darauf hin, dass er keine politisch und religiös tief angelegte Natur, sondern eben ein geldgieriger Mensch, ein „Dieb" war 12, 6 (anders Meier, Judas Ischarioth. Dresden 1872). Weiter begreift man die umständlichen Vorsichtsmassregeln „der Hohepriester und der Pharisäer" gerade aus der psychologischen Entwickelung unsres Evangeliums. Eine Abtheilung der römischen Besatzung, verstärkt durch Diener der Hohenpriester sowohl als der Pharisäer, der politischen sowol wie der geistigen jüdischen Oberen, mit Lampen und Fackeln in der Vollmondnacht, das alles ist einem Manne gegenüber sehr auffällig, der so entschieden weltliche Herrschergedanken abgelehnt hat. Allein der Einzug Jesu in Jerusalem war ein so unbegreiflicher Vorgang, dass in der That auch die Oberen so wie das Volk meinen konnten, er habe seinen Plan geändert. (Vgl. die Vorwürfe der Pharisäer Luc. 19, 39.) Dazu musste dieser nämliche Einzug eine ganz unheimliche Vorstellung von der Anzahl und Entschlossenheit seiner Anhänger erwecken 12, 19. Hier zeigt sich deutlicher als zuvor, dass über der Person Jesu sich verschiedene Theile des Volkes in einem gewissen natürlichen Misstrauen gegen einander bestärkt sahen. Beim Einzug kümmerten sich weite Volkskreise nicht um die Meinung der Oberen; dafür wollen diese dem Volke nun den Weg verlegen, sind aber wie es scheint selbst auf bewaffneten Widerstand gefasst. Warum soll nicht Judas zur Vermehrung seiner Wichtigkeit diese Furcht genährt haben? Dass Hohepriester und Pharisäer gesonderte „Diener" nicht nur haben, sondern auch entsenden, ist entweder nur ein Schein, der

durch Umständlichkeit der Redeweise veranlasst ist, oder setzt erstens eine gewisse selbständige Organisation der Pharisäer voraus (vgl. 9, 13) und zweitens gegenseitiges Misstrauen der Sadducäer und Pharisäer. Die Römer endlich mit heranzuziehen, war wol durch Furcht veranlasst, empfahl sich aber auch deshalb, weil man dieselben in eine gleiche Besorgniss versetzen und dadurch geneigt machen musste auf die Operation der Oberen einzugehen, 11, 48 ff. Hier hebt jene merkwürdige und wichtige Verkettung der Thatsachen an, die darin besteht, dass das jüdische Volk in seinen Obern und deren Dienern das heidnische Rom heranzieht und mit ihm sich verbündet gegen einen Mann, über den es sich nur durch gewaltsamen Willensentschluss hat klar machen können, dass er nicht sein Messias sei. Das konnte wiederum nur zur nachfolgenden religiösen und speciell theologischen Verleugnung, Entwerthung und Entleerung seines ohnehin noch unklaren Messiasglaubens führen, vgl. 19, 15.

Auf die Frage Jesu, wen sie suchen, antwortet die Schaar: den Nazoräer Jesus v. 5. 7 vgl. 19, 19. So mögen Jesum die genannt haben, von welchen der Auftrag der Schaar stammt, so bezeichnen ihn vielleicht auch sie selbst im Sinne aller derer, die von ihm nichts wissen wollen. Ein Galiläer aus dem verachteten Nazaret ist er ihnen, das mit der Hoffnung Israels durchaus nichts zu thun hat vgl. 1, 46 f. 7, 52, obwol ein hinreichend bekannter und vielgenannter: der Nazoräer ist es, der bekannte. Das antworten sie dem fremden, noch unbekannten Menschen, der in der Dunkelheit ihnen entgegentritt. Sie erkennen ihn nicht bei der nächtlichen Mond-Beleuchtung im Gebüsch des Gartens? Ob sie ihn gar nicht kennen? Bei den Römern ist das denkbar und begreiflich; aber auch die jüdischen Häscher nicht? Ist es denkbar, dass die Oberen, sei es absichtlich, sei es zufällig, gerade eine Auswahl von solchen getroffen, die ihn nie gesehen? Dann würden wir hier die bemerkenswerthe Beobachtung machen müssen, dass noch immer keineswegs alle Schichten der Bevölkerung von der durch ihn hervorgerufenen Bewegung erfasst und dafür interessirt worden sind, und von Neuem die heilsame Mahnung empfangen, das jüdische Volk so wie alle andern Völker nicht als unterschiedslose Einheit zu denken, sondern als ein aus sehr verschiedenartig denkenden,

zum Theil recht indifferenten Gliedern bestehendes, schwer zu übersehendes und noch schwerer zu lenkendes Ganzes. Allein ganz sicher ist jene Beobachtung nicht. Denn die Beleuchtung ist trotz des Vollmondes, vielleicht bei bedecktem Himmel, als so schlecht zu denken, dass man nicht einmal den dreinschlagenden Petrus deutlich erkennen konnte v. 26; auch steht Judas dabei und ist wie die Schaar einige Augenblicke sprachlos vor Schrecken bei dem unvermutheten Hervortreten Jesu, und Judas ist doch ihr Führer; wo er schweigt und erschrickt, ist sie erst recht betroffen. Sie weichen, so plötzlich aufgehalten, einige Schritte zurück, und dabei straucheln einige und fallen. Auf Jesu wiederholte Frage folgt die gleiche Antwort, und jetzt greifen sie zu und wollen sich der Jünger bemächtigen, bis sie gewiss sind, der Redende sei es selbst, den sie suchen. Petrus wagt es wirklich, das Schwert zu ziehen und zuzuschlagen; so völlig ist ihm die Autorität der jüdischen Oberen zu nichte geworden.

Sie führen Jesum gebunden zu Annas, dem Schwiegervater des Kajaphas. Es ist durchaus wahrscheinlich, dass diese einflussreiche Persönlichkeit dazu ausersehen war, den Gefangenen zuerst zu empfangen und so lange in Gewahrsam zu halten, bis der Hohe Rath zusammenberufen war, namentlich in der Erwägung, dass er am besten im Stande sein würde, zur Einleitung des Verfahrens vorläufig inquirirend Material gegen Jesus zu sammeln, wie Luthardt mit Recht vermuthet hat. Die historische Voraussetzung für das ganze richterliche Verfahren ist, dass der Hohe Rath wenigstens in Ausnahmefällen auch in der Nacht berufen werden konnte. Nebenbei erfahren wir, dass einer von den Jüngern Jesu, welcher unschwer als Johannes zu erkennen ist, zu dem Hohenpriester nahe Beziehungen hat, welche sogar durch sein Jüngerverhältniss zu Jesu nicht wirkungslos geworden sind; wenigstens genügt die Weisung des Johannes an die Thürhüterin, Petro das Thor zu öffnen. Und doch musste er nach 9, 22 als ausgestossen ἀποσυνάγωγος gelten. Oder hatte man, worauf auch 16, 2. 18, 19 zu weisen scheint, jenem Beschlusse noch gar keine Ausführung folgen lassen, war etwa gar der Kreis der Jünger den Oberen noch gar nicht bekannt? Hatte Jesus bei seinem eigentlich öffentlichen Auftreten die Jünger nicht um sich gehabt? Die hohepriesterliche Partei

scheint sich jedenfalls bisher, wofür selbst 11, 49—51 spricht, der ganzen Bewegung gegenüber mehr in vornehmer Zurückhaltung gehalten zu haben und ist um so deutlicher von den Pharisäern zu unterscheiden. Ein Blick auf die gewiss nicht grosse Gruppe im Hof am Feuer, welche sich aus Leuten zusammensetzen wird, die im Sold und Brot der Hohenpriester stehen, dient wenigstens nicht zur Widerlegung dieser Vermuthung. Man spricht natürlich von „diesem Menschen“ und seinen Jüngern v. 17, aber mehr theilnahmslos als aufgeregt. Dass er Jünger, Anhänger habe, weiss man. Aber weder den Johannes noch den Petrus kennt man als Jesu Jünger. Doch glaubt ihn die Thürhüterin als solchen zu erkennen v. 17, wenn sie nicht vielmehr (wegen μή) aus dem Umstande, dass er sich hier einschleicht, den Argwohn schöpft, dass er ein solcher sei. Aber eine einfache Versicherung Petri, er sei es nicht, genügt zur Beruhigung und Niemand forscht für's Erste weiter. Immerhin scheint dem Petrus die Lage gefährlich genug, sich nicht zu erkennen zu geben; aber so gefährlich war sie ihm doch von Anfang an nicht erschienen, dass er nicht hätte in den Hof treten sollen. Was nach einiger Zeit Andere veranlasst, wiederholt zu vermuthen, er sei ein Jünger v. 25, wird nicht gesagt, auch jetzt scheint der Gedanke mehr einer Befürchtung ähnlich als einer irgendwie begründeten Behauptung. Da erst besinnt sich einer von den Knechten des Hohenpriesters, noch dazu ein Verwandter des Malchos (v. 10), ihn im Garten gesehen zu haben, aber wiederum genügt ein Leugnen, und Keiner thut ihm irgend etwas zu Leide oder hindert ihn hinaus zu gehen v. 26 f. Vom Standpunkt Jesu und seiner Jünger aus ist dieses Leugnen nicht kluge, verzeihliche Schwäche, sondern hat die Bedeutung eines Verrathens und Verlassens des Meisters 13, 38: Jesus verlangt nunmehr und konnte verlangen, dass seine Jünger unbedingt zu ihm hielten, nicht zu den Oberen.

Andererseits zeigt die Verhandlung des Annas mit Jesus, dass, wenn Einzelne nicht unterrichtet sind, dies an ihrer Indolenz liegt; Jesus selbst sieht das Volk im Ganzen für völlig vorbereitet an v. 20. Annas, der selbst Hoherpriester, obwol nur im weiteren Sinne vgl. v. 13, genannt wird, fragt Jesum über seine Jünger und über seine Lehre. Die Möglichkeit ist an sich nicht ausgeschlossen, dass er wirklich empfindet, über

diese Punkte nicht genügend unterrichtet zu sein; allein was psychologisch möglich ist, lässt sich als wirklich leider nicht sicher constatiren. Ueber seine Thaten und Wunder fragt er gar nicht. Dem Politiker scheint es wichtig, einmal über die Persönlichkeit Jesu und die Zahl seiner Anhänger womöglich etwas Authentisches zu erfahren, um die politische, und dann über seine Lehre, um die dogmatische Tragweite dieser messianischen Bewegung genauer zu übersehen und vielleicht bei seinen eigenen Aussagen Jesum fassen zu können. Ueber den feindselig inquisitorischen Charakter der Frage kann begreiflicherweise kein Zweifel sein; der Scherge, der daneben steht und dem Verhöre dienstwillig aufmerksam folgt, müsste auch den letzten Zweifel beseitigen. In der That weist Jesus die Beantwortung dieser Frage des unberufenen Inquisitors, dem keine obrigkeitliche Vollmacht eignet, ab, darauf hinweisend, dass er ganz öffentlich vor aller Welt gelehrt habe, in Synagogen und im Tempel, wo alle Juden zusammen zu kommen pflegten, und heimliches Lehren und Machiniren habe ihm fern gelegen v. 20. So setzt unser Evangelist voraus, dass das ganze jüdische Volk Jesum wenigstens dem Namen und Gerücht nach kennt. Wenn daher, fügt Jesus hinzu v. 21, der Hohepriester nicht unterrichtet sei oder noch etwas zu wissen begehre, so möge er sich an die wenden, die ihn gehört. In der That, eine beschämende Constatirung des Sachverhalts, die dem Annas anzeigte, dass Jesus seine Absicht wol durchschaue. Der daneben stehende Knecht findet diese Antwort höchst ungebührlich v. 22; sein Verhalten zeigt, dass es unter den Juden an subalternen Naturen nicht fehlte, welche von dem Winde, der von oben herweht, sich willig treiben liessen und solche, die ihren Brotherren zuwider schienen, als willkommenes Object für ihre Rohheit betrachten. Diesen sieht er mit richtigem Instinct schon vor der Gerichtsverhandlung als dem Gericht verfallen an und behandelt ihn danach; mit ernsten, obwol für uns in ihrer Form nicht völlig durchsichtigen Worten muss ihn Jesus daran erinnern, dass er ihn wider alles Recht misshandle.

Ueber das Verhör vor Kajaphas, für welches nur v. 24. 28 den historischen Raum dermassen sichert, dass die Behauptung, unser Evangelium wisse nichts davon, einfach ungeschickt ist, wird nichts berichtet. Man ersieht hieraus klar, dass unser

Evangelist andere Berichte voraussetzt. Was dort vorgegangen ist, weiss man. Auch gibt das Folgende Anhalt genug: man hat Jesum zum Tode verurtheilt v. 31, nachdem man 11, 48 ff. seinen Tod vorläufig beschlossen. Juristisch angesehen ist das ein sonderbarer Weg, aber unter den obwaltenden Umständen der einzig mögliche. Dem Pilatus gibt man an, Jesus wolle König der Juden sein v. 33. Desswegen kann ihn ein jüdischer Gerichtshof nicht verurtheilt haben, ausser unter dem Gesichtspunkt, dass er als gewöhnlicher Mensch der Messias sein wolle und damit Gott lästere. Dies weist auf unsre früheren Ausführungen zurück.

Dieses Verhör wird auch durch das Wörtchen *οὖν* in v. 28 angedeutet: die Folge desselben ist, dass man ihn beim Morgengrauen auf das Prätorium zu Pilatus führt, ebenda. „Und sie gingen nicht in das Prätorium, um nicht verunreinigt zu werden, sondern das Passa zu essen." Wie gross die Zahl der Jesum Geleitenden gewesen sei und wer im Einzelnen diese Schaar gebildet habe, ist nicht ganz leicht zu bestimmen. Denn dadurch, dass kein Subject genannt, mithin das bisherige einfach vorausgesetzt wird, wird nur die geistige Identität der Ausführenden an die Hand gegeben, die ohnehin klar am Tage liegt, vgl. *Ἰουδαῖοι* v. 31. Selbst der Hohe Rath muss nicht vollzählig versammelt gewesen sein, wenn auch die Majorität und vor allem die geistigen Leiter, Pharisäer und „Hohepriester" als zugegen werden gedacht müssen. Wieviel sonst von der Volksmenge sich unterwegs anschlossen, ist fraglich: die Raschheit des Verfahrens und die nächtliche Stunde muss davor warnen, den Haufen allzu gross zu denken. Doch mag er beständig wachsen. Die Worte des Pilatus *τὸ ἔθνος καὶ οἱ ἀρχιερεῖς* v. 35 weisen darauf, obwol nicht mit Sicherheit, hin; noch 19, 6 werden die Schreienden nur *ἀρχιερεῖς καὶ ὑπηρέται* genannt. Der Jesu günstige Theil des jüdischen Volkes wird einfach überrascht; das *σταύρωσον* 19, 15 hat jedenfalls nur ein Theil des Volkes gerufen, obwol der dominirende, wie 19, 6 ganz deutlich zeigt. Die gesetzliche Bedenklichkeit und Furcht vor levitischer Verunreinigung 18, 28 weist nicht bloss auf streng pharisäische Kreise hin: diese Gesinnung in Bezug auf das Passafest mochte Eigenthum der weitesten Kreise des Volkes sein. Ob sich dabei *φαγεῖν τὸ πάσχα* auf das eigentliche

Passafest oder auf die Osterfeier überhaupt beziehe, vermag unsre Stelle nicht zu entscheiden. Der Wortlaut spricht für das Erstere; der Blick auf die synoptischen Berichte, auf welche keinerlei polemische Beziehung genommen wird, für das Letztere; und man hat Letzteres nicht ohne Weiteres für unmöglich zu erklären, sondern kann ganz einfach constatiren, dass nach unsrem Evangelium, insofern und so lange eine Differenz mit den anderen Evangelien nicht klarer erwiesen ist, die judenchristlichen Gedankenkreise des ersten oder sei es auch des zweiten Jahrhunderts πάσχα φαγεῖν in weiterem Sinne gefasst und eine Hinrichtung am ersten Festtage, wenigstens wenn dieselbe auf einen Freitag fiel und wenn der Hinzurichtende eine gefährliche Persönlichkeit und im Verzug grosse Gefahr war, für statthaft gehalten haben. Letzteres zeigen ohnehin die anderen Evangelien.

Die Antworten, welche die Judenschaft dem offenbar verhassten Pilatus gibt v. 30 f., sind fragmentarisch und fordern wiederum die Annahme, dass eine gewisse Vertrautheit der Leser mit der Geschichte Jesu schon vorausgesetzt wird. Auf die berechtigte Frage des Pilatus nach der Anklage erfolgt einfach die trotzige Antwort, wenn Jesus nichts Schlimmes thäte, würden sie ihn nicht überliefert haben v. 30. Er sei ein gefährlicher Mensch, will ἦν κακὸν ποιῶν sagen: nicht bloss, dass er dies und jenes verübt habe. Pilatus soll aus ihren blossen Anzug entnehmen, dass es sich um einen Hochverräther handle; nur Hochverräther bringen sie zu ihm, für welche sie Hinrichtung fordern. Denn allerdings steht ihnen eine eigene Gerichtsbarkeit zu, aber nicht die Ausführung eines Todesurtheils v. 31. Pilatus selbst konnte und musste sich wol die Situation in gleicher Weise deuten; dass er jedoch Jesum bestimmt fragt, ob er der König der Juden sei, erklärt sich nur entweder aus hier verschwiegener bestimmter Anklage der Juden, oder daraus, dass Pilatus nicht umhin gekonnt hat, von der gegenwärtigen messianischen Bewegung schon vorher Notiz zu nehmen. Letzteres muss ohnehin für wahrscheinlich gelten und macht sein immer noch sehr rasches Eingehen auf die Wünsche der Juden erst begreiflich. Am allerwahrscheinlichsten ist, dass er, im Allgemeinen vorbereitet, nunmehr die bestimmte Anklage vernehme und daran die Frage knüpfe. Die Anklage der Oberen lautet also, Jesus wolle der König der Juden sein. Sie entkleiden

damit nicht ohne Heuchelei die Messiaswürde, die Jesus beansprucht, ihrer religiösen Bedeutung und stempeln sie zu einer rein politischen, um ihren Vorwurf dem römischen Richter mundgerecht zu machen. Das ist noch keine eigentliche Verleugnung der jüdischen Messiashoffnung, insofern die Oberen einen Usurpator vor sich zu haben vorgeben, aber es ist der Anfang dazu, insofern sie im Ganzen wissen, dass Jesus keine politischen Ansprüche erhebt und also in der That nicht vor das römische Tribunal gehört. Pilatus seinerseits behandelt die Anklage mit nachlässigem Spotte. „Du bist der König der Juden?“ fragt er ihn v. 33. Das kann nicht im politischen Sinne ernst gemeint sein, denn ihren König werden ihm die Juden nicht überantworten, und von einem solchen kann überhaupt nicht ernsthaft die Rede sein, vollends nicht bei einem so unscheinbar ihm entgegentretenden Manne. Der Artikel weist überdies darauf hin, dass Pilatus ein gewisses Verständniss für die Messiasgedanken Israels hat und hier eine ihm nicht völlig unbekannte religiöse Schwärmerei voraussetzt, deren politische Tragweite er freilich nicht zu unterschätzen scheint. Auch der Umstand, dass er ihn innerhalb des Prätoriums verhört, zeigt an, dass er Genaueres zu hören wünscht.

Dem Gesagten entspricht die Antwort Jesu und das weitere Verhalten des Pilatus. Jesus gibt für's Erste keine bestimmte Auskunft. Er antwortet mit einer Doppelfrage; deren Inhalt fusst scheinbar auf dem Umstand, dass keine bestimmte Anklage erfolgt ist; sie legt den Gedanken um so näher, dass Pilatus trotz seiner Antwort v. 35 schon einigermassen unterrichtet ist. Ob der Evangelist, wie es den Anschein hat, sich Jesum als völlig wissend und also die Frage nur als eine pädagogische denkt oder nicht, ist für uns gleichgültig. Jedenfalls bezeichnet Jesus zwei mögliche Wege, auf welchen Pilatus zur Kenntniss gekommen sein könne. Entweder rede er „von sich aus“, oder auf Grund der Aussage Anderer. Die Worte ἀφ' ἑαυτοῦ λέγεις erinnern nach Form und Inhalt an die Bemerkung des Evangelisten über Kajaphas (11, 51) trotz vorhandener sachlicher Verschiedenheit. Dort meint der Evangelist, der Hohepriester rede nicht aus eigenem Antrieb und Wissen, sondern sei ohne Wissen und Willen prophetische Stimme des durch ihn sich bezeugenden Gottes; darauf brachte ihn das wunderbare Zu-

sammentreffen der Worte des Kajaphas mit der Ueberzeugung der Christengemeinde, insofern diese sich jene Worte in höherem Sinne zu eigen machen konnte. An unsrer Stelle ist der Gegensatz ein anderer. Hier steht ἀφ' ἑαυτοῦ entgegen einem ἀπ' ἄλλων, Menschenrede und Menschengedanken eines heidnischen Richters gegenüber dem Menschenreden der jüdischen Feinde Jesu. So fällt das gegenwärtige ἀφ' ἑαυτοῦ gerade auf eine dem dortigen entgegengesetzte Seite. Dennoch liegt eine Verwandtschaft mit jener Stelle vor: hier bei Pilatus wie dort bei Kajaphas fällt die überraschende fast prophetische Sachgemässheit der Worte des Gewalthabers auf, und die Frage Jesu beabsichtigt den Ursprung dieser Erscheinung klar zu stellen. Dabei will selbstverständlich die gegenwärtige Frage nicht die Möglichkeit einer rein aus sich selbst gewonnenen Anschauung des Pilatus annehmen, sondern nur eine relative Selbständigkeit des Heiden als möglich hinstellen und ihm selbst zur Erwägung geben, ob er als Heide oder unter jüdischem Einfluss rede; nach der Beantwortung dieser Frage, erklärt Jesus, müsse sich seine eigene Antwort auf die Frage des Pilatus richten. In gewissem Sinne, deutet Jesus hier schon an, sei er allerdings ein Judenkönig, aber im Sinne seiner missgünstigen Verkläger nicht. Der stolze Römer aber hat einen anders gearteten Stolz, als Jesus ihm nahelegt. Eine selbständige Anschauung beansprucht er gar nicht zu haben, so tief geht sein Interesse und sein Studium des jüdischen Volkslebens nicht; sehr viel scheint er von Jesus noch nicht zu wissen, und erachtet es unter seiner Würde, sich mit solchen Fragen zu befassen. „Ich bin doch nicht ein Jude?“ fragt er v. 35. Nur ein Jude kann überhaupt auf solche Gedanken kommen: allerdings gehe seine Frage auf jene „Anderen“ zurück. Tiefe Verachtung des jüdischen Volkes mit seinem schwärmerisch religiösen Fanatismus spricht aus diesen Worten. Im Uebrigen wünscht sich Pilatus auf die religiöse Seite nicht einzulassen. Jesus stehe vor ihm, von seinem Volk und den Oberen verklagt. Auch hier muss keine übermässig grosse Volksmenge gemeint sein; das Wort kann eine Wiederspiegelung des allgemeinen Eindrucks sein, dass Volk und Obere einig sein mussten, wenn man einen solchen Mann ihm brachte. Sein eigenes Volk habe ihn verklagt, auf dessen Aussage gehe natürlich seine Frage zurück. Aber um so mehr

muss er nun fragen: Was thatest du? Was für ein Thun deinerseits bewegt dein Volk, dich einem Heiden als seinen angeblichen König anzuklagen? Man sieht, Pilatus hat die gleiche Anschauung, die wir vertreten, seinen Messias verwerfe und überliefere das jüdische Volk samt seinen Oberen nicht, wenn er nicht aus ganz besonderer Ursache ihm zuwider geworden sei.

Die Antwort Jesu v. 36 lehnt nunmehr aufs Bestimmteste die in des Pilatus verwunderter Frage und in der Juden Anklage liegende Unterstellung ab, seine Ansprüche seien politischer Art, indem er den allerdings durchschlagenden Beweis für seine Vertheidigung aus der Thatsache entnimmt, dass er auf äussere Machtentfaltung und Vertheidigung durchaus verzichtet habe. Dabei fasst er der Thatsache entsprechend die Juden als diejenigen, gegen welche zuerst eine Vertheidigung nöthig gewesen wäre. Eine solche sei nicht erfolgt. Mithin sei die Anklage politischer Umtriebe eine falsche, und politische Gründe seien nicht die letzten, welche die Juden treiben; vielmehr auf die Abwesenheit politischer Absichten Jesu wird man geführt: auf rein religiösem Gebiete bewegen sich Jesu Absichten. Dem Pilatus macht dies Jesus anschaulich durch die auch ihm begreifliche Unterscheidung „dieser Welt" von einer andern, welcher Jesus entstamme. In diesem Sinne sei er allerdings ein König: geistiger Art v. 37. Pilatus begreife nun wol den Hass der Juden.

Pilatus ist durch diese Antwort völlig überzeugt, dass Jesus mit Politik nichts zu thun habe und mithin vor sein Tribunal nicht gehöre v. 38. Der Umstand, dass Jesus, wie es scheine, ein religiös begeisterter, gegen die jüdischen Oberen auftretender Lehrer sei, macht ihn nicht strafbar. So weit reicht die Freundschaft zwischen Pilatus und den Oberen nicht. Dem Volke und insbesondere seinen Leitern gegenüber nützt jener vielmehr die interessante Situation ironisch aus, indem er Jesum als König der Juden bezeichnet und sie zwischen ihm und einem Verbrecher wählen heisst v. 39. Die Sitte der Freilassung eines solchen konnte ebenso gut den Passatag als den ersten Festtag verherrlichen sollen: auch hierin liegt keine Entscheidung, an welchem von diesen beiden Tagen wir uns befinden. Der wachsende Hass der Feinde Jesu hört über die schneidende Ironie hinweg und bindet dem Pilatus wider seinen Willen die

Hände fester. Der halbherzige stolze Römer mit seinem Rechtsgefühl unterliegt der Entschlossenheit und Consequenz der Juden. Auch die stolze Verachtung der Juden, welche seine heidnischen Soldaten im Spott mit rohem Vergnügen an Jesus als dem Judenkönig auslassen 19, 3, muss jenen dienen. Seine zweimal wiederholte, von ebenso empörender wie thörichter Vorführung des Gemisshandelten begleitete Versicherung der Unschuld Jesu v. 4 f. 6 kann an der Sache nichts mehr ändern.

Auffällig ist der Umstand, dass nach v. 6 „die Hohenpriester und die Diener" (vgl. 18, 3. 10. 22. 26) Jesum sahen und schrieen: „Kreuzige, kreuzige ihn". Man könnte leicht sagen, hier bewähre sich unser Evangelium als ungeschichtlich, denn diese Bezeichnung der schreienden Menge stimme nicht. Allein diese Art Kritik ist gegenwärtig allzu wohlfeil geworden, und unser Evangelium hat sich uns bisher als guten Führer bewährt. Man beachte, was schon oben angemerkt wurde, dass 18, 28 kein bestimmtes Subject angegeben, dort vielmehr einfach von der entscheidenden Rathssitzung zu Pilatus übergegangen wurde. Man beachte ferner, dass seit 11, 47 ff. die Hohenpriester als der mehr politisch nüchterne Theil der Oberen treibend eingegriffen und die immer noch zaghaften Pharisäer übertrumpft haben; so erkennt man, als historisch überaus wahrscheinlich, dass auch hier die Handlung von der hohepriesterlichen Partei ausgeht: die Pharisäer sind vom Mit-Schreien, und anderes Volk vom Mit-Sehen nicht ausgeschlossen, aber in jenem Augenblick verschwanden sie unserem Berichterstatter gegenüber den jetzt leitenden Hohepriestern. Diese überwinden zuerst den ästhetisch wie sittlich verletzenden Eindruck der Misshandlung Jesu und lösen schreiend den Bann, der sie zu belasten droht. Ueberdies tritt in v. 7 alsbald wieder die Bezeichnung „Juden" ein und mahnt uns, den Kreis der Betheiligten nicht dauernd allzu eng zu ziehen.

Die ironische Aeusserung der Verlegenheit des Pilatus nämlich, wenn sie dem Galiläer so zürneten, möchten sie selbst ihn steinigen, denn er finde ihn schuldlos, macht ihnen deutlich, was Pilatus selbst mit Schrecken merken muss, dass er die Stärke ihres Grimmes und die Bedeutung der von Jesu ausgehenden Bewegung durchaus unterschätzt habe. Sie erklären nunmehr, wesshalb sie von der Forderung der Hinrichtung dieses Menschen,

die sie leider selbst nicht ausführen können (18, 31), nicht abzustehen vermögen. Jesus sei keineswegs so harmlos, wie Pilatus anzunehmen scheine, denn er habe sich selbst zu Gottes Sohn gemacht v. 7. Wenn nun auch dagegen ein römisches Gesetz nicht gegeben sei, so schreibe doch ein jüdisches dafür den Tod vor. Ist es die blosse Aufregung, die sie hierauf recurriren lässt, selbst ohne dass die römische Gesetzgebung ihnen die geringste Aussicht gab, damit durchzudringen? Ist es das Gefühl der Entrüstung, dass die römische Obrigkeit sie in nach göttlichem wie menschlichem Recht scheinbar so eclatantem Falle im Stiche lassen wolle? Ist es das Gefühl oder Bewusstsein, dass der römische Gesetzesmensch selbst unter solchen Umständen bei einigem guten Willen zum Schutze der angeblich bedenklich gefährdeten religio licita der Juden mit ihrem im Ganzen beschützten Gesetze einzuschreiten berechtigt oder gar verpflichtet sein könne? Ist es die Hoffnung, drohende politische Gefahren vor seinen geistigen Augen aufsteigen zu lassen? Ist es Unverschämtheit, die um so frecher auftritt, je bänger ihr wird? Sei es die eine oder die andere von diesen Möglichkeiten, oder sei es ein unklares Gemisch von dem allem: genug, sie berufen sich darauf, dass sie (ἡμεῖς) diesen Menschen nach ihrem Gesetze (Lev. 24, 16) durchaus nicht für schuldlos finden können und erwarten von ihrem Statthalter, dass er ihnen die geforderte Befreiung von diesem Gotteslästerer gewähre. Indem sie fordern, deuten sie auf nahe Drohung hin.

Warum aber bringen sie gerade diesen Vorwurf gegen Jesus vor? Zuvörderst bedenke man, dass es nicht der erste ist. Die Anklage, Jesus wolle König sein, ist bereits zuvor verbraucht worden und hat nicht verfangen, sondern reizt vielmehr den Landpfleger und die Seinen nur immer von Neuem zu Hohn und Spott. Diese Anklage war die oberflächlichste, ihre Unwahrheit lag auf der flachen Hand, und man muss sich beinahe über die Naivetät derselben wundern. Sie scheinen von dem Landpfleger keine genaue Untersuchung, vielmehr eine ziemliche Dosis leichtfertigen Vertrauens gegen die jüdischen Oberen und Willfährigkeit gegen ihre Wünsche gewöhnt zu sein, welche in der Charakterlosigkeit und sittlichen Bescholtenheit desselben (vgl. v. 12) ihren Grund haben mochte. Aber sie täuschen sich dieses Mal: Jesu Unschuld ist allzu deutlich. Aerger und ver-

letztes Gefühl zugleich mit der Wahrnehmung, dass Pilatus die Sache für rein religiös ansehe und dass sie ihrerseits wol oder übel diese Wahrnehmung berücksichtigen müssen, treibt sie nunmehr dazu, tiefer auf die Sache einzugehen und denjenigen Grund ihrer Feindschaft zu bezeichnen, der dem Pilatus einigermassen annehmlich gemacht werden kann. Man kann allerdings auch hier wieder erwägen, ob nicht vorzugsweise hohepriesterliche Gedanken bei der gegenwärtigen Wendung den Ausschlag geben. Allein dies ist durch nichts angedeutet, und Pharisäer und Hohepriester treten hier als eine für uns unauflösbare Einheit um so mehr auf, als der Vorwurf, Jesus mache sich zu Gottes Sohn, in der That seit 5, 18 ein Hauptanstoss für die Pharisäer und mit ihnen für alle einigermassen äusserlich und national politisch argumentirenden Glieder des jüdischen Volkes war. Dass er, wie wir zu 5, 18 darlegten, nicht der erste und hauptsächlichste Anstoss und Ausgangspunkt für die Feindschaft der Oberen ist, wird durch die Ausspielung dieses Satzes an unsrer Stelle eher bestätigt als widerlegt, insofern wir nicht zu erwarten haben, dass sie dem Römer, der sie nicht versteht, ihre tiefsten Gedanken bei dieser Gelegenheit enthüllen werden. Man braucht überdies nur die Frage aufzuwerfen, wie sie beweisen wollen, dass er sich zu Gottes Sohn bloss mache, um alsbald einzusehen, dass ihre letzten Gründe anderer Art sind. Zugleich aber erkennt man hier einen wichtigen Fortschritt in dem Denken und Argumentiren der jüdischen Theologie. Bisher konnte man in Israel noch zweifelhaft sein und war in Zweifel, ob nicht der Messias Gottes Sohn sich nennen dürfe; jetzt machen diese Leiter des Volkes mit einem Schlage aus diesem Ausspruch Jesu eine Majestätsbeleidigung gegen Gott, denn nicht darauf, dass er sich selbst dazu gemacht habe, sondern dass er überhaupt Gottes Sohn sein wolle, fällt aller Nachdruck. Dieses Vorgehen musste plötzlich und energisch den jüdischen Gottesbegriff zur Erstarrung und Verödung bringen. Ob sie gleich sich nicht völlig darüber klar sein mögen, und obgleich dies scheinbar nur Jesu Person gilt, sagen sich hier die Leiter des jüdischen Volkes ein für allemal los von dem Gedanken, der Messias könne Gottes Sohn heissen. Zugleich werfen sie solche innerjüdische Gedanken und Hoffnungen schamlos dem Heiden vor, indem sie diesen zu dem religiösen

Urtheil herausfordern, auch nach seinem Dafürhalten sei ein solcher Sohn Gottes nicht möglich, eine solche Selbstvergötterung Blasphemie. Hiermit erniedrigen sie den Gottesglauben Israels, der sein wirklicher Vorzug und der Oberen berechtigter Stolz ist.

Zum Ueberfluss muss ihnen begegnen, dass sie das vergeblich thun. Der Heide versteht nicht, dass eine solche Behauptung eine Gotteslästerung sein müsse. Er entbehrt ja der Vordersätze vom Gesetze und Gottesvolk, welche Jesu Ankläger ihrer Sache sicher gemacht haben; so hat er keinen Anhalt und Stützpunkt, mit den jüdischen Oberen zu sagen, dieser wunderbare Mann könne kein Gottessohn sein. Seine Beziehungen zu den Oberen sind überdies so wenig innerlich vermittelt, dass er weit entfernt ist, diese ohne Weiteres als Autoritäten anzuerkennen. Zudem ist sein Gottesbegriff doch ein völlig anderer, ebenso wie die Vorstellung eines Gottessohnes; auch hat er keine theologische Schule durchlaufen und besitzt bei allem blasirten Skepticismus einen so starken natürlichen Begriff von übernatürlichen Realitäten, dass vielmehr durch die neue Anklage sein offenbar vorhandenes bisher unklares Gefühl der ausserordentlichen geistigen Ueberlegenheit Jesu nunmehr bestimmte Gestalt gewinnt. Die königliche Majestät, die Jesus seinen weiteren Fragen gegenüber v. 8—11 an den Tag legt, verstärkt diesen Eindruck.

Die „Juden“ — ein Unterschied wird seit v. 7 nicht mehr gemacht — nehmen wahr, dass auch ihr zweiter Schlag ein Schlag ins Wasser gewesen ist. Mag man nun annehmen, dass ihr Grimm wächst oder dass auch jetzt noch verständige Erwägung sie nicht verlässt: jedenfalls empfinden sie, dass sie gewaltsam drängen und drücken müssen, um ihren Zweck zu erreichen. Gleich wie bei ihnen selbst nicht gewissenhafte religiöse Erwägung, sondern selbstsüchtige durch Verstandesreflexion hindurchgegangene Willensbewegung den Ausschlag gegeben hat, so wollen sie auch bei Pilatus auf dem Wege der Drohung, die Furcht erregend, den Willen beeinflussen. Dabei können sie den ungeschickterweise betretenen religiösen Weg wieder verlassen und auf die politische Anklage, die sie ja nicht zurückgenommen haben, zurückgreifen. „Dem Cäsar widersetzt sich, wer sich zum König macht; lässest du diesen los, wirst du

also des Cäsars Feind“ v. 12. Gegen diesen Satz liess sich an sich nichts einwenden. Im vorliegenden Falle freilich erlitt er keine Anwendung, nachdem Pilatus als Richter erklärt hatte, dass Jesus unschuldig sei, indem er sich eben nicht zum König gemacht habe. Allein die Juden ignoriren das völlig; sie erklären ihrerseits, dass dieser Urtheilsspruch falsch sei. Beide Theile konnten überdies die Empfindung haben, dass durch die Behauptung der Gottessohnschaft allerdings jenes Urtheil wieder in Frage gestellt sei. Die Hauptsache aber ist, dass durch die jüngste Aeusserung die Judenschaft ihren bestimmten Willensentschluss ausspricht, Jesum unter allen Umständen unter der Anklage eines Usurpators zu belassen und damit nöthigenfalls bis nach Rom zu gehen; und Pilatus konnte aus andern Fällen wissen, dass dies ernst gemeint sei und dass er in Rom bei dem misstrauischen Tiberius in dieser Hinsicht weder sachliche Prüfung noch persönliches Wohlwollen zu erwarten habe. So beeinflusst entschlossener böser Wille seinen schwachen nicht minder durch Selbstsucht beeinflussten Willen: die Frage ist im Wesentlichen entschieden.

Das Verfahren ist und bleibt ein tumultuarisches in des Wortes verwegenstem Sinne; der Vorwurf des Justizmordes ist voll berechtigt. Das Folgende ist nur noch eine Faxe. Pilatus spottet trotz Angst und Bedenken charakterlos genug bis zuletzt; er gibt sich nicht einmal die Mühe, sein Urtheil zu begründen; die Aufregung der Menge scheint ihm genügende Veranlassung zu sein, Jesum als Hochverräther zu brandmarken. Er verurtheilt ihn.

Noch einmal treten die Hohenpriester deutlich hervor mit einem Satze, den nur sie wagen konnten: Wir haben keinen König ausser dem Cäsar v. 15. Pilatus hat gehofft, die Eitelkeit der Juden zu Hülfe zu rufen, um durch ironische Behandlung dem wunderbaren Durcheinander unsittlicher Bestrebungen zu entrinnen: Soll ich euren König kreuzigen? Aber jene leugnen, dass sie einen solchen haben und wollen. Der Satz ist ernsthaft gemeint und von 11, 48 aus zu verstehen. Die Hohenpriester sind mit der relativ milden Herrschaft der Römer im Ganzen zufrieden, weil sie deren kluges Gewährenlassen kennen und zu schätzen wissen, und halten als gute Politiker den gegenwärtigen Zustand unter den obwaltenden Weltver-

hältnissen für den einzig möglichen; den messianischen Hoffnungen des beim Einzug so begeisterten Volkes stehen sie fern. Die Pharisäer hat man sich in dieser Hinsicht ebenso denkend vorzustellen (vgl. Schürer, Artikel Pharisäer in Riehm's Handwörterbuch des biblischen Alterthums, S. 1192). Nichts desto weniger ist der gegenwärtige Ausspruch unter vorliegenden Umständen eine grossartige Verleugnung der messianischen Hoffnungen des Volkes. Es wird nicht zufällig sein, dass nur Hohepriester als die so Rufenden genannt werden; die Menge des Volkes kann so nicht schreien ausser im selbstvergessenen Rausch: sie wird überstimmt und überrascht. Sie zu überrumpeln war in der That die Absicht der Oberen. Um so weniger kann man sagen, der Tag könne nicht der erste Festtag gewesen sein: man war entschlossen, Alles aufzubieten, um den Unbequemen zu beseitigen, bevor das Fest völlig in Gang kam. Und die auf den ersten Blick so wichtige Zeitbestimmung in v. 14: ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα bietet wiederum um so weniger einen Anhalt, als in v. 31 und 42 die Bezeichnung παρασκευή ganz abgesehen von Marc. 15, 42 ausschliesslich in Beziehung zu dem Sabbat gesetzt wird und die Uebersetzung „Freitag im Passafest" trotz aller entgegenstehenden Behauptungen sehr wol möglich ja besser ist als „Rüsttag auf das Passa", und endlich der Umstand, dass der zweite Festtag ein Sabbat war, vollends im Hinblick auf die aussergewöhnlichen Umstände, den ersten Festtag, wo nicht liturgisch und gesetzlich, so doch thatsächlich in seiner Bedeutung herabsetzen musste. Schon ein Blick auf die nöthige Speise-Bereitung ist geeignet, dies zu illustriren. Trotzdem will ich, um nicht meinerseits abermals durch gewagte Behauptung der ruhigen Untersuchung Anderer hindernd in den Weg zu treten, nicht diese Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit für Wirklichkeit erklären.

Die Kreuzigung in ihrem Verhältniss zu dem jüdischen Volke archäologisch zu untersuchen, ist hier nicht der Ort. Die sonderbare Ueberschrift, die Pilatus über dem Kreuze anbringen lässt v. 19, illustrirt nur aufs Neue das oben bereits dargelegte spöttisch verächtliche Verhalten und Verhältniss des Pilatus zu den Juden, sowie die Remonstration, welche die Hohenpriester v. 21 dagegen zu erheben wagen, von Neuem

darthut, dass sie gewohnt sind, ihn mit Querelen zu bestürmen, in manchen Stücken wohl auch wirklich zu beeinflussen. Die Charakterfestigkeit, die Pilatus v. 22 an den Tag zu legen bestrebt ist, ist wurmstichig, und ihr Schein ändert an der Sache nichts. Hinsichtlich der Abnahme und Bestattung des Leichnams beobachtet Pilatus entgegenkommende Berücksichtigung jüdischer Wünsche v. 31 ff. ebenso wie Schonung der Freunde Jesu v. 38.

Am Kreuze finden wir eine kleine Schaar treuer Verehrerinnen nebst einem Jünger, dem Johannes, wieder. So wenig hat die Macht der jüdischen Oberen wirklich geistig gesiegt, dass auch ein so schmachvoller Tod Jesu das geistige Band, das ihn mit den Seinen verknüpfte, nicht völlig lösen kann. Mag immerhin die grosse Schaar seiner Jünger zerstreut sein, mag Trauer und Zagen ihre Seele erfüllen, mag kein Gedanke froher Hoffnung die Nacht ihrer Betrübniss erhellen: sie hängen ihm dennoch bis zuletzt in Liebe an, und auch das Kreuz ist nicht im Stande, was es nach Absicht der Mörder thun soll, sie mit Entsetzen und Abscheu zu erfüllen. Uebrigens findet sich bald wenigstens der engste Kreis der Jünger trotz grosser Furcht vor den „Juden" wiederum zusammen 20, 19. 26, nachdem Einzelne seine Grabstätte aufgesucht haben 20, 1. 2 ff. 10. Ja, merkwürdig genug, eben dieser Justizmord treibt einen heimlichen Jünger Jesu zu einer offenen Bitte an den Landpfleger um seinen Leichnam v. 38, und den bedenklichen Nikodemus zur thatsächlichen Beweisung seiner Liebe v. 39. Der Todte schliesst keine Gefahr mehr in sich; nun wird die Liebe freier. Mit ihnen, dürfen wir annehmen, werden weite Kreise des jüdischen Volkes voll Betrübniss und Entsetzens gewesen sein, wie Luc. 24, 18 ff. andeutet, und das Fest ward kein Freudenfest wie sonst. Auch unter den Oberen und selbst unter den Pharisäern mag wie dem Nikodemus auch sonst noch dem Einen oder dem Andern ein Bedenken gekommen sein, vgl. 12, 42 mit Apg. 6, 7; 15, 5; 23, 9: auch jetzt noch war das jüdische Volk bei weitem nicht zu einer unterschiedslosen Einheit geworden; nur dass der Riss, der vorher durch das Volk gegangen war, zu einer unheilbar tiefen und schmerzlichen Verwundung eines kleineren Theils geworden war, an dem derselbe verbluten musste, wenn keine Wendung eintrat. Aus menschlichen Speculationen

oder Jüngertrug ist unter solchen Umständen der Auferstehungsglaube nicht entstanden vgl. 20, 9. 25 ff. Sowie freilich die unerwartete und mit Zweifel aufgenommene Meldung davon erklungen ist, feiert auch die alte Hoffnung eine glänzende Auferstehung und Verklärung 20, 28. Einstweilen aber trägt dieser kleine Theil seine Hoffnung still zu Grabe 19, 40, ohne eine Spur von Ausblick auf Rath und Hülfe an den Tag zu legen. Die Bestattung geschieht durchaus nach der Sitte der Juden v. 40. 42. vgl. 20, 1. Obwol seine Jünger dem jüdischen Gesetze und den pharisäischen Satzungen frei gegenüber standen, so lange ihr Meister bei ihnen war, kommt ihnen doch nicht bei, irgendwie von der Sitte des Volkes sich in revolutionärer Gesinnung loszulösen.

Zuletzt macht unser Evangelist noch die Hoffnung zu Schanden, ihn einer Abweichung von den Synoptikern hinsichtlich des Tages der Kreuzigung mit Sicherheit zu überführen. Denn 19, 31. 41 weist er wiederholt nur auf den bevorstehenden besonders grossen Sabbat hin und vergleicht allerdings in v. 36 Jesum mit dem Passalamm, aber in einer solchen Weise, dass sie bei der üblichen freien Verwerthung alttestamentlicher Bilder und besonders im Hinblick auf I. Cor. 5, 7 unter allen Umständen Geltung hat und folglich nichts beweist.

Endlich gestatte man mir, auf die gesamte Auffassung unsres Evangelisten hinzuweisen, insofern auch diese einen werthvollen Beitrag zur Charakteristik und lebendigen Auffassung jüdischen Volksdenkens liefert. Ich wenigstens habe den Eindruck von dem Studium des vierten Evangeliums erhalten, dass nichts im Wege steht, in unsrem Evangelisten einen jüdischen Denker von grosser Begabung und hohem religiösen Schwunge zu sehen, und insofern derselbe sich gleichzeitig als Augenzeugen bewährt, den Johannes wirklich als Verfasser des Evangeliums anzunehmen. Was er aber über Jesus denkt und glaubt, das fasst er 20, 30 f. zusammen: Jesus ist Messias der Sohn Gottes; um auch Andre davon zu überzeugen, dazu hat er das Evangelium geschrieben vgl. 19, 35, und seine, sei es von ihm selbst, sei es durch seine Schüler aufgezeichnete, wiederholte Betheuerung 21, 24 findet nach seinem Tode von befreundeter Hand bereitwillige Bestätigung v. 25. In dem Prolog aber zeigt er, diese Ueberzeugung sei so lebendig in ihm geworden, dass er fähig

ist, ihr einen ganz eigenthümlichen und selbständigen Ausdruck zu verleihen, indem er den durch die heidnische Philosophie gegebenen und so zu sagen in der Luft liegenden Begriff des Logos, der sich mit biblischen Gedanken leicht vereinigen liess, in freier und neugestaltender Weise zum Ausgangspunkt einer Art christlicher Philosophie zu machen gewagt hat. Wenn man diese Philosophie γνῶσις nennen will, so thue man das, aber nur in dem Sinne, wie Paulus I Cor. 2, 6 von einer σοφία redet, die er ἐν τοῖς τελείοις verkündige.

Als ich im akademischen Kreise an die Auslegung des vierten Evangeliums ging, war ich über dessen Ursprung zweifelhaft und zugleich entschlossen, rücksichtslos zu gestehen, dass und warum ich zweifelhaft sein und bleiben müsse. Denn allzu viel ist des pietätlosen Kritisirens geworden, und es gilt auch davon das Semper aliquid haeret. Dass Ergebniss meiner Arbeit war zu meiner eigenen Ueberraschung die im Vorliegenden ausgesprochene Entdeckung, dass die Sache des vierten Evangeliums und der evangelischen Geschichte überhaupt so schlecht nicht stehe, als etliche glauben machen wollen.

II.

Das jüdische Volk im Marcus-Evangelium.

Das zweite Evangelium bietet, wenn anders die bisher im Ganzen bestätigte kirchliche Ueberlieferung über seinen Ursprung richtig ist, für unsern Zweck den Vortheil, dass es nicht nur vorzugsweise kurz und bei seiner gedrungenen und anschaulichen Darstellungsweise sehr übersichtlich ist, sondern auch auf einen Jünger Jesu zurückgeht, von einem Judenchristen geschrieben, wol auch von einem solchen überarbeitet und zunächst für Heidenchristen bestimmt ist, so dass die von kundiger Hand besorgte Zubereitung des jüdischen Geschichtsstoffes für ursprünglich heidnische Kreise interessante und werthvolle Streiflichter auf die jüdischen Verhältnisse erwarten lässt. Weil sein Gang und Inhalt im Ganzen sichtlich irgendwie Leitfaden für die zwei übrigen synoptischen Evangelien gewesen ist, untersuchen wir es vor diesen an zweiter Stelle.

Zunächst setzt der Evangelist mit wenig Worten 1, 1 als unter seinen Lesern ganz selbstverständliche Ueberzeugung voraus, Jesus sei der Christ, und erklärt den Namen Christ in auch sonst zu findender Weise (3, 11; 14, 61; Matth. 27, 40—43; Luc. 22, 70; Joh. 1, 34. 50) mit den Worten Sohn Gottes, wenn anders man diese Worte (mit Weiss gegen Tischendorf) festhalten darf. Sohn Gottes ist hiernach vor Jesu Auftreten ein in der Synagoge nicht ungeläufiges Prädicat des Messias gewesen. Dass Jesus dieser sei, diese Ueberzeugung geht offenbar nach dem Bewusstsein der Christengemeinde auf den Täufer und seine mächtig wirkende Predigt zurück, vgl. Apg. 1, 22; 10, 37 u. ö. Denn derselbe habe in einschneidendster Weise „Umsinnung“ gefordert und zwar in ganz auffälliger sinnbildlicher

Einkleidung, sowol hinsichtlich seiner eigenen Erscheinung und des Orts seines Auftretens, als namentlich hinsichtlich der Taufhandlung. So habe er das von Marcus frei und in gewissem Sinne irrthümlich zusammengezogene Wort des Maleachi (3, 1) und des Jesaja (40, 3) erfüllt. Durch die Anführung dieser Prophetenstellen wird deutlich, dass unsrem Evangelisten weder die blosse Forderung der Sinnesänderung noch die Taufe an sich das eigentlich Neue und Charakteristische in des Johannes Predigt gewesen ist, sondern die bestimmte Hinweisung auf die unmittelbar bevorstehende Ankunft des Herrn (Jes. a. a. O. in einem Manne, der selbst viel stärker als der Rufer in der Wüste sei (v. 7) und mit dem erwarteten heiligen Geiste (v. 8 vgl. Joel 3; Apg. 2) taufen werde und welchen Gott dem Johannes als seinen geliebten Sohn wunderbar bezeichnet habe v. 10 f. Mithin entspricht dem Gedanken unsres Evangeliums das allerdings von diesem selbst hier nicht gebrauchte, aber alsbald (1, 15) Jesu und bei Matthäus (3, 2 vgl. 4, 17; 10, 7) auch dem Johannes in den Mund gelegte Wort, das ersehnte Gottesreich sei im Begriffe, durch einen hohen Gottgesandten herbeigeführt zu werden und man müsse sich darauf vorbereiten. Nichts lag nun näher als die Person Johannis selbst auf den geweissagten Elias zu deuten Mal. 3, 23—4, 5; vgl. Marc. 1, 2; 11, 32; 15, 35 f. Matth. 11, 14. Joh. 1, 21. Apg. 13, 25. u. ö. Weber S. 337 f. — Völlig die gleiche Botschaft bringt nun Jesus 1, 14 f. Als eine „gute Botschaft Gottes“ bezeichnet sie der gläubige Erzähler; die ersehnte „Fülle der Zeiten“ sei herangekommen v. 15. Wirklich zieht sich der Gedanke an das Gottesreich durch die Lehre und Gedanken Jesu und seiner Jünger hindurch, vgl. 4, 11, bis in die letzte Nacht 14, 25, ja bis in die Zeit nach seinem Scheiden Apg. 1, 3. 6.

Die Kehrseite dieser Verkündigung ist die Forderung von Umsinnung und vertrauensvoller Aufnahme 1, 15: nicht zufallen solle das Gottesreich einem jeden Israeliten, wie die pharisäisch bestimmte nationaljüdische Denkweise annehme (Weber, S. 52. 373 f. 383). Aber so lange Jesu Forderung nicht genauer bestimmt wurde, konnte wol auch ein jüdisches Gemüth in der Erinnerung an prophetische Worte und in Verbindung mit der Botschaft des Täufers nichts Verfängliches dabei erkennen. Jesu Predigt macht sichtlichen Eindruck. Auf seine Aufforderung

hin verlassen Simon und Andere ohne Zaudern Alles und folgen ihm nach v. 16 ff. 29. 36. Sie kannten Jesum früher schon, sagt Joh. 1, 35 ff.; auch mochte es nicht unerhört sein, dass ein Rabbi Jünger beständig um sich hatte; aber in welcher eigenartigen religiös nationalen Begeisterung muss trotzdem das jüdische Volk gewesen sein, dass eine solche Aufforderung solchen Erfolg hatte! Darauf weist auch die eigenthümliche Erscheinung der dämonischen Kranken hin. Nicht einmal der Ausdruck Menschenfischer soll jenen unverständlich gewesen sein: auch ihre Gedanken scheinen schon zuvor auf ihr eigenes wie ihrer Volksgenossen religiöses Wohl gerichtet gewesen zu sein. Religiöse Fragen beschäftigten wenigstens einen Theil des Volkes, die wahren Israeliten Joh. 1, 48.

Das Auftreten Jesu war zunächst demjenigen eines Rabbi ähnlich, vgl. S. 4. Joh. 13, 13; 20, 16. Das Volk 5, 35; 9, 17; 10, 17. 20 nennt ihn διδάσκαλε Lehrer, d. i. rabbuni oder rabbi 10, 51 vgl. Joh. 1, 39; 20, 16; desgleichen die Oberen 12, 14. 19. 32. Auch die Jünger bedienen sich dieser Anrede und Bezeichnung ohne (4, 38; 9, 38; 10, 35; 13, 1) oder mit Artikel (14, 14. vgl. 45), und Jesus selbst erkennt diesen Gebrauch an Joh. 13, 14. Er lehrte in den Schulen mächtiger als sonst die „Grammateis", und erweckte nicht nur lebhaftes Interesse, sondern staunende Aufregung 1, 21 ff. 27. Die Lehrweise der Schriftgelehrten muss sehr steril und unerquicklich gewesen sein. Eine andere historische Voraussetzung ist, dass auch einem nicht rabbinisch geschulten Manne lehrendes Auftreten selbst in den Synagogen (vgl. 3, 1) nicht völlig verwehrt war, wenn ein solcher sich über Beruf und Befähigung zum Lehren ausweisen oder gar prophetisches Ansehen für sich geltend machen konnte, vgl. Joh. 7, 14 f. Dabei liegt die Vermuthung nahe, dass Jesu Name in der Synagoge nicht unbekannt war und dass man seiner Rede mit Spannung entgegen sah. Die Ursache dieses Rufes Jesu kann man in dem vom vierten Evangelium berichteten Auftreten Jesu in Jerusalem (Joh. 2, 13 ff.) erblicken.

Auch in Volkskreisen Galiläa's (denn dorthin kommt er nach der Gefangensetzung des Täufers 1, 14, wie er selbst aus Nazaret in Galiläa stammt v. 9; 14, 67; 16, 6) wird der Name Jesu, etwa mit der Beifügung Nazarener vgl. 14, 67; 16, 6, rasch bekannt und beliebt 1, 28. 32 f. 37; ein Dämonischer

nennt ihn daneben schon den mächtigen Heiligen Gottes v. 24. vgl. Luc. 4, 34. Joh. 6, 69, womit nichts Anderes als der von Gott durch heiligen Geist gesalbte und geweihte (Joh. 10, 36; 17, 19) Messias gemeint sein kann, vgl. Luc. 4, 41. Apg. 4, 27. Jesu Erfolg steigert die Verwunderung des Volkes; Lehre und Wunderheilung bringen sie mit einander in Verbindung und fragen erstaunt unter einander, was das zu bedeuten habe 1, 27. Dass er der Messias selbst sei, auf diesen Gedanken scheint die Menge in Galiläa im Allgemeinen bei seinem unscheinbaren Aeusseren nicht zu verfallen; nur Dämonischen schreibt der Evangelist eine unheimliche Erkenntniss davon zu v. 24. 34; 3, 11; 5, 7. Besonders jene Heilungsthat hat allgemeinen freudigen Beifall gefunden und veranlasst, dass man die Kranken der ganzen Stadt (Kapharnaum v. 21) herzu bringt v. 32 f. und ihm volle Heilkraft zutraut v. 40; 2, 3 f. Ob das religiöse Verständniss und Interesse entsprechend tief gewesen sei, darf billig bezweifelt werden, schon weil Jesus selbst dies nicht voraussetzt und als Messias durchaus noch nicht bekannt zu werden wünscht, vgl. 1, 34. 44; 3, 12; 5, 19; 7, 36; 8, 26. 30. Joh. 4, 48; 6, 26. Einstweilen sei sein Hauptberuf zu predigen. Demgemäss durchzieht er, Vieles lehrend 1, 45, Galiläa v. 38 f. vgl. 14, 28. 70, und man hört seine Rede gern 2, 2 und läuft ihm aus den Städten nach 1, 45. Mit der Beifügung „zum Zeugniss für sie“ verweist er einen mit rührendem Vertrauen v. 40 zu ihm gekommenen Kranken und nun Geheilten nach den Bestimmungen „des Mose“ an den Priester v. 44: die gesetzliche Drillung scheint wenigstens in Galiläa nicht weit genug gereicht zu haben, eine solche Ermahnung überflüssig zu machen, vgl. S. 14. 20. 28 f. Will Jesus seinerseits hiernach einen Conflict mit den Oberen und einen Verstoss gegen das mosaische Gesetz fürs Erste vermeiden, so deutet er doch an (alle drei Evangelien sind hierin einstimmig), dass nicht blosse Gesetzeserfüllung seine Absicht sei, sondern dass er mit Rücksicht auf spätere Zeiten eine zweifellose unwiderlegliche Beglaubigung seiner Wunder von Seiten seiner zukünftigen Gegner zur Waffe gegen sie selbst zu erlangen wünscht. In der That findet sich in allen Evangelien keine Spur davon, dass von gegnerischer Seite bezweifelt worden sei, er habe wirklich solche Heilwunder in grosser Zahl verrichtet (vgl. Joh. 9, 16. 30—33; 10, 41). Hierdurch eben wirkt

er zunächst vorbereitend, dass er durch Lehre und That den unmittelbaren Eindruck hervorbringt, er sei ein ganz ausserge-wöhnlich von Gott mit Kräften ausgerüsteter Mann, so zu sagen er selbst ein Person gewordenes Zeichen. Dass das galiläische Volk dafür sehr empfänglich war, beweist der Erfolg v. 45: er muss der Erregung wegen für's Erste Kapharnaum meiden. Wie diese Bewegung im Einzelnen sich entwickelt und gesteigert habe, lässt unser Evangelium nicht erkennen; das erste Evangelium, dessen acht erste Kapitel dem einzigen ersten bei Marcus ungefähr entsprechen, und das vierte, welches eine dazwischen liegende Wirksamkeit in Jerusalem darstellt, liefert dazu die Ergänzung.

Da das Folgende (2—3, 6) bei specieller Erörterung des Verhältnisses Jesu zu den Pharisäern in Frage zu kommen hat und schon gekommen ist (Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben. 1882, S. 457 ff.) so genügen hier wenige Bemerkungen. Der Abschnitt stellt die innere Entscheidung der Gegner dar; wie um auszuruhen schaltet der Evangelist dann 3, 7—12 einen allgemeinen Passus ein. Die werdenden Gegner Jesu sind 2, 6 kurz als Grammateis bezeichnet: obwol schon wegen 2, 16. 18. 24. Luc. 5, 17 hauptsächlich Pharisäer gemeint sind, kann doch ihre Art und ihr gegenwärtiges Auftreten schon aus dem Wesen jüdischer Schriftgelehrsamkeit überhaupt heidenchristlichen Lesern verdeutlicht werden, insofern alle Schriftgelehrten die Betreibung des Gesetzes und die damit verknüpfte flach rationalistische Denkweise (S. 9 ff.) gemeinsam haben. Hier, wo sie zum ersten Male bei Marcus auftreten, sind sie in ihrer Feindschaft noch ganz unfertig und überlegend v. 6—8. Sie sitzen im Privathause zu Kapharnaum v. 1 f. mit der Menge zu seinen Füssen; sie sind Zeugen der unwiderstehlichen Glaubenskraft der Träger des Gichtkranken; aber sie werden zu eigenthümlichen Gedanken angeregt dadurch, dass Jesus dem Kranken seine Sünden erlässt v. 6 f. Nahezu an Sicherheit scheint ihre Vermuthung zu grenzen, er lästere, weil nur Gott dies dürfe v. 7. Nicht die Betonung von Sünde scheint sie zu reizen, sondern ihre Vergebung. So sind sie also nicht mit unter den πάντες v. 12, die ob der unerhörten (Joh. 7, 46) Heilung Gott staunend preisen und bewundern. Sie beobachten Jesum misstrauisch, sie suchen tastend nach Materia-

lien zu sichererem Urtheil über ihn. Sie scheinen dem Gedanken einer Gottesoffenbarung zur Sündenvergebung völlig fern zu stehen. Noch aber verhandelt Jesus mit ihnen v. 8 ff., aber er argumentirt einfach mit der Thatsache seiner Macht, v. 9 f.: eine ernstliche Widerlegung scheint bereits unmöglich. Wie aber, wenn Jesus nicht ist, was er sein will, sondern lästert: was ist er dann bei solcher Wundermacht? So ist es nur der Ochlos v. 13, der sich für Jesum begeistert.

Hieran schliesst sich bald eine Controverse mit den „Grammateis der Pharisäer" v. 16 über das für einen Theologen und Meister sich geziemende Verhalten gegen „Zöllner und Sünder". Er lässt sich in auffälligster Weise zu einem Umgange mit ihnen herbei v. 15 f.; das müssen sie tadeln: Absonderung vom Gemeinen ist ein Grundzug pharisäischer Ethik. Jesus dagegen lässt diese äusserliche Auffassung von Sünde und Gerechtigkeit nicht gelten; Sünder seien Kranke, und für solche sei er gekommen und nicht für Gesunde, über deren Existenz sich Jesus auf eine Unterhandlung nicht einlässt v. 17.

Eine dritte Differenz tritt in der Beurtheilung des Fastens hervor v. 18 ff. Die Pharisäer legen darauf hohen Werth für sich, noch mehr aber, wie es scheint, für ihre Schüler, (vgl. Matth. 6, 16 ff.) als auf eines zur Vervollständigung der Gerechtigkeit so gut wie Almosen nöthigen sühnenden Werkes, Weber S. 305. Selbst die Jünger Johannis hatten sich dieser Uebung nicht entzogen, aber des Nazareners Jünger fasten nicht! Jesus lehnt auch diese Kritik ab, indem er sein Auftreten und Wirken ein dergestalt epochemachendes nennt, dass Fasten wie alle sittliche Flickarbeit ein Ende habe (trotz Weiss) und, gegenwärtig wenigstens, für seine Jünger das Fasten so unstatthaft sei, wie für Hochzeitsgäste.

Das ist deutlich gesprochen, aber die eigentliche Entscheidung kann nach Marcus ebenso wie nach Johannes (oben S. 13 ff.) und überhaupt allen Evangelien (vgl. Matth. 12, 1 ff. Luc. 6, 1 ff.) nur in Folge völlig klarer Erörterung einer der wichtigsten Fragen des Gesetzes selbst stattgefunden haben. Keine lag näher als die Sabbatsfrage v. 23—28. Allwöchentlich wurde diese Frage wieder brennend, wie allwöchentlich sich das jüdische Volk unter der Last seiner Sabbatsbestimmungen abmühte; darum ausser Passa und Beschneidung schwerlich ein

Gebot dem Juden wichtiger und seine Erfüllung dem Pharisäer verdienstlicher, seine Auflösung gefährlicher scheinen konnte. Die Jünger raufen Sabbats Ähren aus, reiben und essen sie v. 23. Die Pharisäer sagen: οὐκ ἔξεστιν v. 24, aber der Meister vertheidigt seine Jünger. Auch David habe schuldlos des Gesetzes Buchstaben übertreten; so sei der Mensch nicht dazu da, dem Gesetze zu dienen, sondern umgekehrt, und des Menschen Sohn Jesus auch des Sabbats Herr. Die Heteronomie des Gesetzes lehnt er ab: des Menschen Zweck müsse ein höherer sein; Gottes Wille sei vom Gesetze begrifflich wohl zu unterscheiden 3, 35. Und meinen sie etwa in der Frage der Heilung am Sabbat erwartungsvoll lauernd ihn weichen zu sehen, so irren sie 3, 1 ff. Darf man am Sabbat Gutes oder Uebles thun, Retten oder Tödten, das sei die Frage, nicht aber bloss Thun oder Nichtthun. Zornig steht der Galiläer gegenüber der „Verhärtung", die dies nicht zugibt; mit Wort und That erklärt er ihr den Krieg v. 5. Sittliche, qualitative Beurtheilung fordert er statt der äusserlich quantitativen. Da alsbald hielten die Pharisäer „mit den Herodianern" einen Rath, wie sie ihn umbrächten v. 6. Der Würfel ist gefallen. Gesetzesfragen haben Jesu den Tod gebracht.

Bei dem allem müssen insbesondere noch die „Zöllner und Sünder" 2, 15 ins Auge gefasst werden. Beide Volksklassen sind Juden, weil keiner von Jesu Gegnern ihretwegen den Vorwurf erhebt, Jesus wende sich an Heiden. Dass die Zöllner nicht nothwendig sittlich verächtliche Leute sein mussten, beweist das Exempel des Levi v. 14 und der Umstand, dass man Zöllner und Sünder zwar nebeneinander reiht, aber doch nicht mit einander identificirt. Wol aber waren sie offenbar, gut deutsch ausgedrückt, „unehrlich" (vgl. Otto Beneke, Von unehrlichen Leuten, Hamburg 1863). Von Werth ist es, zu wissen, ob die Verbindung beider Gruppen erst in christlichen Kreisen gemünzt ist oder aus der jüdischen Volkssprache stammt. Letzteres kann für so gut wie sicher gelten, schon weil dieser Ausdruck auch bei Matthäus (9, 10 f; 11, 19) und Lucas (5, 30; 7, 34) sich wiederfindet und Jesus selbst sie dem Volk gegenüber zusammen als geschlossene Gruppe behandelt. Selbst wenn man die Bezeichnung einzig auf Rechnung einer gemeinsamen Quelle setzt, kehrt die Frage in der neuen Gestalt

wieder, woher diese sie genommen oder wesshalb sie dieselbe gebildet habe. Unter allen Umständen schliesst sich ferner die weitere Frage an, warum gerade Zöllner und Sünder nicht bloss zusammen genannt werden, sondern auch eine gewisse Gemeinschaft mit einander wirklich gehabt zu haben scheinen, sowol in ihrem Verhalten zu Jesus als gegen das Volk. Jesus macht sie zum Gegenstand besonderer erbarmender Liebe (2, 15 f. u. ö.), für das Volk und die Oberen sind sie Gegenstand gleicher Verachtung, und dabei scheint ihnen doch eigentliche religiöse Verworfenheit abzugehen. Dass die „Sünder" irgendwie durch ihren Beruf mit den Zöllnern zusammenhingen, ist durch nichts angezeigt. Man wird also einfach constatiren müssen, dass das beiden Klassen Gemeinsame die offene Verachtung und vielleicht auch der Hass des Volkes und seiner Oberen war. Diese kommen dabei entweder als theokratisch oder als gesetzlich und selbstgerecht gesinnt in Betracht. Die Zöllner stehen im Dienst der verhassten (12, 14; vgl. Luc. 23, 2) Steuerhebung, und damit der nicht minder verhassten Römer, waren aber auch bei Heiden unbeliebt (vgl. Beneke, a. a. O. S. 82 f). Es ist wirklich anzunehmen, dass im Ganzen nicht eben die saubersten und ehrenhaftesten Glieder des jüdischen Volkes diesen verachteten Beruf etwa als letzten Nothbehelf erwählten, und die theils wirklich vorhandene, theils übertriebene Gefahr der Unterschlagung bot dem jüdischen Volksmund die Handhabe, diese Leute noch mehr herabzusetzen. So waren sie zweifellos isolirt und hatten um so mehr gegründete Veranlassung, das Evangelium von Gottes Gnade gegen Sünder sich besonders anzunehmen. Leicht mag sich eine gewisse sociale Intimität mit anderen verachteten Volksklassen, die kurzweg Sünder genannt wurden, herausgebildet haben. Zu diesen mögen theils solche damals verrufene Gewerbsleute wie Gerber, Weber, Kameeltreiber, Barbiere, (Delitzsch, Handwerkerleben zur Zeit Jesu. 1868), theils wirklich unsaubere Gewerbe Betreibende gehört haben, wie die „Sünderin" Luc. 7, 37 ff. und die entsprechende Verbindung von Zöllnern und Huren Matth. 21, 31 f. vgl. Mc. 8, 38 nahelegt. Immerhin werden in den einzelnen Fällen (Matth. 10, 3) die Personen oftmals und selbst ihr persönlicher Name besser gewesen sein als ihr Gesamtruf, obwol Jesus wirkliche grobe sittliche Gebrechen bei ihnen

voraussetzt 2, 17. vgl. Matth. 5, 46 f. 18, 17. Nicht nur trägt Jesus keinerlei Bedenken, zu ihnen zu gehn, sondern auch die Jünger nehmen offenbar keinen Anstoss v. 15; eigentlich ist es nur die vornehme Aristokratie, die sich entsetzt, und selbst diese scheint mit anderem Volke nach v. 15 f., wenn auch widerwillig, an der Mahlzeit, deren Natur und Veranlassung dunkel bleibt, theilzunehmen. Diese Aristokratie, die Schriftgelehrten, werden nunmehr genauer *γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων*, solche Schriftgelehrte, welche den Pharisäern angehören, bezeichnet. Die Pharisäer decken sich also nicht mit den Schriftgelehrten: der Begriff der Pharisäer ist einerseits, selbst abgesehen von ihren „Jüngern" v. 18, weiter als derjenige der Schriftgelehrten, und andrerseits gibt es Schriftgelehrte, welche keine Pharisäer sind, daher 9, 11 beide als selbständige Gruppen neben einander genannt werden.

Unter denen, welche wegen neuer offenbarer Sabbatsentheiligung den Todesrath über Jesus halten, finden wir 3, 6 neben den Pharisäern die Herodianer. Die damit bezeichnete Partei oder Richtung kehrt offenbar 8, 15 in der Warnung Jesu vor dem Sauerteig der Pharisäer und des Herodes wieder, mit welcher unsrem Evangelium eigenthümlichen Gestaltung dieser Warnung der verführerische Einfluss des herodischen Hofes auf jüdische Volksglieder für gross erklärt und in eine Linie mit demjenigen der Pharisäer und der Sadducäer gestellt wird, welche letztere bei Matthäus (16, 6. 12) an Stelle des Herodes stehen. Wie Sauerteig Mehl durchdringt, wie pharisäische Werkerei jüdische Gemüther bezaubert, so schloss des herodischen halbjüdischen und halbheidnischen Hofes Glanz (6, 14—29) eine Gefahr für Viele in sich und bildete geradezu eine Partei, die in vielen Stücken von der sadducäischen nicht zu unterscheiden sein mochte, während sie andrerseits in Fragen des Gesetzes und der Politik vielfach an die Pharisäer gewiesen schien. Nochmals erscheinen sie 12, 13 neben den Pharisäern, um Jesum mit der Frage über den Zoll zu verwirren. Hätte nicht Matthäus (22, 16) an dieser Stelle das Gleiche, so könnte man vermuthen, es handle sich um eine Eigenthümlichkeit der Auffassung des Marcus. Da dem nicht so ist, hat man keinen Grund, der Partei der Herodianer gesondertes Dasein abzustreiten. (Vgl. Siegfried, Philo als Ausleger des A. Test. S. 3 ff.)

Unter der Volksmenge, die auch jetzt noch ebenso wie zuvor Jesu nachfolgt vgl. 4, 1, bemerkt man 3, 7 f. neben Galiläern viele Judäer, selbst aus Jerusalem, und Idumäer, Peräer und Einwohner Phöniciens. Das ganze jüdische Volk hat gemeinsame messianische Interessen, wenn auch die Galiläer in deren Bethätigung selbständiger und frischer sind; der Bann der jüdischen Hierarchie vermochte selbst Judäa, ja selbst Jerusalem nicht völlig zu erdrücken. Jesus selbst will noch immer nicht als Gottessohn ausgeschrieen sein 3, 11 f, sendet jedoch die Zwölf zu weiterer Verbreitung seiner Botschaft aus v. 14. Er ist aber hiernach nicht bloss galiläischer Prophet in dem Sinne, dass er allein in Galiläa Aufregung veranlasst und Beifall gefunden hat. Dies lässt schon das nicht in Galiläa erfolgte Zeugniss des Täufers, auch die Analogie des von dem Täufer erzielten Erfolges (1, 5), sowie endlich die leidenschaftliche Theilnahme der Pharisäer und Herodianer schliessen, welche v. 22 ausdrücklich *οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων* genannt werden. Jesus setzt auch bei ihnen einen so genauen Einblick in seine Wirksamkeit voraus, dass er ihnen vorwirft, sie handelten, indem sie ihn für des Satans Bevollmächtigten erklären, wider eigenes Erkennen und liefen Gefahr, den heiligen Geist zu lästern v. 28 ff. Man muss zugestehen, dass diese Thatsachen sich am einfachsten erklären, wenn man ein von unsrem Evangelisten übergangenes Wirken Jesu in Judäa und Jerusalem annimmt, wie solches das vierte Evangelium berichtet. Man wird dann nur zu constatiren haben, dass das Interesse unseres Berichterstatters, nach der Tradition bekanntlich in letzter Linie des Petrus, eines galiläischen Fischers, ganz und gar auf Galiläa gerichtet war und hier die eigentliche Entfaltung der Wirksamkeit Jesu erschaute. Dass diese Einseitigkeit angesichts der Darstellung des vierten Evangelisten historisch schwer zu begreifen ist, muss eingeräumt werden. Aber desswegen ist eine solche Einseitigkeit nicht unhistorisch.

Auch Jesu Mutter und Brüder sind Juden und daher einer Beobachtung werth. Sie scheinen auf ihre natürliche Zugehörigkeit zu Jesus stolz zu sein und machen dieselbe geltend, indem sie ihn suchen und ihn rufen lassen, selbst wenn er in voller Thätigkeit ist v. 31 f. Die Menge kennt sie und findet ihr Begehren natürlich; aber Jesus räumt den leiblichen

Verwandten unter solchen Umständen keinerlei Berechtigung ein. Nur insofern jemand Gottes Willen thue, gehöre man ihm wirklich an: Gottes Wille bleibt auch bei der neuen Verkündigung und ist gerade bei dieser Alles bestimmend und entscheidend; er ist der bleibende Inhalt des von den Pharisäern missverstandnen Gesetzes.

Zu dem Volke, das ihm immer wieder zuströmt 6, 30 ff. 55 f., selbst Hunger und Durst zuweilen vergessend 6, 36 ff., 8, 2 f., sonst Schafen ohne Hirten gleichend 6, 34, redet Jesus Vieles in Gleichnissreden 4, 2, vgl. 33 f. Die Frage der Jünger über deren Sinn im Einzelnen und, wie es scheint, auch ihre Bedeutung und ihre Ursache im Allgemeinen v. 10 legt die Vermuthung nahe, dass diese Lehrweise entweder überhaupt oder doch in dieser Weise und in diesem Umfang noch dazu ohne Deutung selbst bei dem bilderreichen orientalischen Volke neu war, und dass sogar die Jünger noch weit davon entfernt waren, sich in dieselbe ohne Weiteres schicken zu können. Uns fällt dies vielleicht nur desshalb auf, weil wir von Jugend auf diese Parabeln samt ihrer Deutung kennen. Die Antwort Jesu enthält lehrreiche Winke über die Stellung des Volkes zu Jesus und umgekehrt. Er unterscheidet seine Jünger v. 34, sowol die Zwölf als eine Anzahl Anderer *περὶ αὐτὸν* v. 10, von der Volksmenge, welche er „jene draussen“ nennt v. 11, nämlich nach dem unmittelbar Vorausgehenden noch nicht gerade ausserhalb des Reiches Gottes, sondern ausserhalb des Jüngerkreises, aber doch mit deutlichem Hinweis auf dessen Beziehung zum Gottesreich. So drückt der Verfasser für seine heidenchristlichen Leser aus, was der judenchristliche Evangelist nach jüdischem Sprachgebrauch Himmelreich nennt. Ob bei dem entsprechenden hebräischen Ausdruck ebenso wie bei dem griechischen zuweilen mehr an königliche Würde (*ἀξίωμα*) als an königliches Herrschaftsgebiet (*ἔθνος* Suidas, vgl. Cremer, Bibl. Theol. Wörterbuch, 1883. S. 160 f.) gedacht worden sei, wird sich schwerlich sicher entscheiden lassen. Unser Evangelium fügt hinzu, jene draussen sollen hörend und sehend nicht sehen, noch hören, noch sich bekehren, noch Vergebung finden; nur den Jüngern sei das „Geheimniss des Reiches Gottes“ gegeben. Die Rede klingt hart. Ihre Milderung erfährt sie dadurch, dass Jesus in Wirklichkeit unermüdlich und

eindringlich der Menge vom Reiche Gottes gepredigt hat und weiter predigt 6, 2. 34, und dass selbst seine Gleichnissreden nicht völlig unverständlich genannt werden können. Nehmen wir hinzu, dass wir hier nicht mehr am Anfang seiner Lehrthätigkeit stehen, so liegt in jenem Satze eine schmerzliche Beurtheilung der Aufnahme, die er gefunden. Er finde viel Bewunderer, aber wenig Verständniss, und es sei nun Zeit, dass auf dem Wege dunklerer Rede eine Scheidung angebahnt werde. Wer jetzt noch die Gleichnissreden gar nicht verstehe und zu Herzen nehme, der müsse als ἔξω draussen befindlich angesehen werden und möge immerhin nun auch empfinden und einsehen lernen, dass Jesu Lehre und Weise zu der seinigen nicht stimme. Leider gelte das freilich von der Volksmenge im Grossen und Ganzen. Man vergleiche dazu die Charakteristik des Volkes im vierten Evangelium und den dort öfters vorkommenden Vorwurf des οὐ πιστεύειν, sowie die daselbst beobachtete Richtung Jesu auf Scheidung von der Menge, S. 20—28. Hier wie dort wird der gleiche Vorwurf irdischer, selbstsüchtiger, ungeistlicher Gesinnung ausgesprochen und gezeigt, wie klar und bestimmt Jesus urtheilt, dass derer zu viel seien, die mit ihm sind. Dabei beachte man, dass dieser Weg der Loslösung ungeistlicher Elemente von Jesu Person der mildeste und zutreffendste ist, den man sich denken kann: in die Hand des Einzelnen selbst ist die Entscheidung gelegt; nur weil und insofern jemand nicht mehr auf Jesu Gedanken einzugehen vermag, nur desshalb und insofern ist er ἔξω draussen.

Welches sind nun die „Geheimnisse des Reiches Gottes?“ Es sind wirklich esoterische Lehren, welche damit bezeichnet werden. Nicht als ob ein formales Verständniss ihres Sinnes nicht jedem zugänglich wäre. Aber ein wirkliches Interesse dafür und wirklichen Gewinn davon hat zum Unterschied von der bisherigen volksthümlichen Verkündigung des Gottesreiches nur ein solcher, der mit seinem Denken und Fühlen innerhalb des von Jesus verkündigten Reiches Gottes steht und lebt. Das Gleiche gilt heute noch von allen Katechismuswahrheiten und aller christlichen Lehre überhaupt in ihrem Verhältniss zu jeglicher Anschauung, welche von der Theologie der „Immanenz“ beeinflusst ist, insofern eine solche nur historisches oder ästhetisches Interesse, aber kein wahres Verständniss für die

Angelegenheiten des Gottesreiches haben kann, so sehr sie auch sich das Gegentheil einbilden mag. Noch immer gilt überdies auf allen Gebieten, dass das Einfachste zugleich das Tiefste ist, in seiner Tiefe aber nur von denen erfasst wird, welche einen verwandten Sinn mitbringen. So war und ist noch die gleichnissmässige Ausführung der verschiedenen Wirkungen des Wortes Gottes v. 3 ff. nur für denjenigen von Interesse und Werth, welcher Wesen und Wirkung eines solchen Wortes an sich erfahren hat. Man halte nicht ein, dass ja Jesus v. 14 ff. 34. in anderem Sinne den Jüngern einen Schlüssel rein für den Verstand geben wolle: diese Worte wollen dem erfahrungsmässigen Aneignen, welches v. 11 f. andeutet, nur zu Hülfe kommen, nicht aber es ersetzen; sie wollen zum Innewerden des *μυστήριον* dienen, sind aber nicht selbst das Geheimniss. Nicht minder kann der Hinweis darauf, dass es im Reiche Gottes mit blossem Hören oder freudiger einmaliger Aufnahme nicht gethan sei, dass man vielmehr an Trübsal und Verfolgung sich nicht stossen und durch irdische Sorge, Reichthum und Lüste sich nicht abwenden lassen dürfe, sondern Frucht bringen müsse, nur denjenigen eingehen, welche den göttlichen Samen in sich haben aufgehen und wachsen sehen. So hat auch die Lehre, man solle sein Licht nicht unter Scheffel oder Bettstatt setzen v. 21 f., nur für denjenigen Bedeutung, der das von Jesus gemeinte Licht kennt, und für die unmerkliche und doch sichere Art, wie der Same im Reiche Gottes ohne Menschenthun wächst v. 26 ff., interessirt sich nur, wer diesen Samen liebt. Das Gleiche gilt von dem Unterricht über das Wachsthum des Gottesreichs aus kleinstem Anfang zu grösster Ausdehnung v. 30 ff. Wirklich schaltet unser Evangelium v. 25 den Satz ein, dass man etwas an geistigem Besitz haben müsse, um mehr zu empfangen, während der Armselige, weil und insofern er dies ist und bleibt, nothwendig immer ärmer werden müsse. Jesus steht auf dem Boden einer Lehre von göttlicher Offenbarung und zieht ebenso entschieden wie Paulus I. Cor. 1, 18 ff. 2, 14 die Folgerungen.

Die Jünger, die Jesum zumeist begleiten 6, 1, befinden sich bei aller Liebe und Verehrung in einem Verhältniss begreiflicher Unklarheit Jesu gegenüber. In grosser Gefahr wecken sie ihn mit rauhem Vorwurf; dass er ihnen aus der Wassers-

noth helfen könne, ist ihnen dabei nicht in den Sinn gekommen; denn auf dem Wasser ist er ihnen gegenüber Laie (v. Luc. 5, 4 f.), und an übernatürliche Hülfe denken sie gar nicht, scheinen vielmehr nur verdriesslich. dass er schlafe. Um so grösser ist ihr Erstaunen nachmals; angesichts solcher Dinge reicht ihre bisherige Bezeichnung und ihr im Ganzen doch nur menschlicher Begriff von dem Didaskalos nicht mehr aus vgl. 6, 51 f. Jesus seinerseits tadelt, dass sie nicht Glauben gehabt haben; er verlangt mehr Zutrauen zu der Fülle seiner Macht. Sie sollen sich mehr mit Kopf und Herz zu eigen machen, was sie schauen, und also gläubig sollen sie in allen Wechselfällen des Lebens ohne alle Ausnahme furchtlos sein. Für ein so centrales Ding hielt man damals sonst schwerlich den Glauben (Weber, S. 295 f.), am allerwenigsten den an Jesu Persönlichkeit (Joh. 6, 30). Jesus verlangt viel. Seine Jünger sind unsrem Evangelisten zufolge von Anfang an nichts weniger als fertig, sondern müssen langsam an das von Jesus geforderte Mass heranwachsen. Es sind kräftige lebenswahre Gestalten aus dem Volke mit derber Hand und Sprache und eigenem volksthümlichen Denken. Auch 5, 31 vgl. 6, 52; 8, 17—21. sind sie wieder unzart und unverständig gegen ihren Meister, wie sie selbst nachmals erkannt haben 6, 52. Nicht ihre Gedanken haben Jesum in die Höhe gehoben, sondern das Umgekehrte fand statt.

Im fünften Capitel bemerkt man noch, dass Jesus zwar die Erzählung seiner Thaten im engeren Kreise zuweilen nicht wehrt, sondern dazu ermahnt v. 19 f., aber die Auferweckung der Jairustochter nicht verkündigt haben will v. 43. Den aus wenig Juden und viel Heiden gemischten Bewohnern von Gerasa liegt an der Nähe des Wundermannes nichts; sie ist ihnen unheimlich v. 17. Doch ist die Dekapolis, d. i. Scythopolis, Gadara, Hippos, Pella und einige andre, theilweise nicht bestimmbare Städte mit ihrem Gebiet im Ganzen des Lobes und der Bewunderung voll, und die Menge strömt Jesu nach v. 20 f. Wie stark bewegt und empfänglich denkt sich unser Evangelist das jüdische Volk! Einer von den Archisynagogen (rosch kakkeneseth) Jairus, welcher vertrauensvoll zu Jesus kommt, ist seiner Stellung nach kein Glied der Schriftgelehrtenkaste, sondern einer von den „Aeltesten“. Doch ist sein Verhalten insofern bemerkenswerth, als er regelmässig berufsmässig mit

Rabbinen zu thun hat, deren Einfluss wenigstens in Galiläa mithin entweder nicht durchweg gegen Jesus gerichtet oder doch nicht stark genug ist, um obzusiegen, wenn in Krankheitsfällen ein Herz voll Hoffnung sich zu Jesus wendet. Jesus legt Werth auf sein Vertrauen, stärkt es v. 36 und entspricht ihm. Viel grösser freilich, stärker und tiefer ist dies Zutrauen zu Jesus bei einem Weibe aus dem Volke selbst, die an den ärztlichen Künsten ihrer Zeitgenossen irre geworden ist v. 25 ff. vgl. 6, 56, ohne dass wir desshalb Veranlassung hätten, ärztliche Wissenschaft und Praxis jener Zeit für unverhältnissmässig gering zu achten (vgl. Delitzsch, Artikel Arzneikunst in Riehms Bibl. Wörterbuch).

Auffallend gleichgültig verhalten sich gegen Jesu Lehre und Thun die Bewohner seiner Heimath Nazaret 6, 1 ff. Nicht nur, dass Jesus sie eigens aufsuchen muss, um von ihnen gebührend beachtet zu werden, und dass die Gewalt seiner Lehre und seiner Zeichen ihnen wie eine völlig neue Erscheinung entgegentritt v. 2: sie verhalten sich zu dieser Ueberraschung auch alsbald kritisch, stossen sich an der ihnen bekannten Herkunft aus einer mit vielen unter ihnen verwandten (v. 4), armseligen, durch nichts besonders ausgezeichneten Familie, deren rein menschliche Seite sie so sehr kennen, dass ihnen der davidische Ursprung derselben, dessen sich vielleicht noch manche andere Familie im Volke rühmte und dessen sich gerade diese bei ihrer Unscheinbarkeit vielleicht nie gerühmt hat, nicht einmal einfällt, um so weniger, als Jesus selbst noch immer nur die Geltung eines Propheten direct in Anspruch nimmt. Wirklich begehrt man hier mit geringen Ausnahmen nicht einmal seine Hülfe und Jesu selbst ist diese ungläubige Aufnahme verwunderlich. Merkwürdig bleibt auch hier wieder die vorausgesetzte Gleichgiltigkeit gegen davidische Abstammung.

Um so bemerkenswerther ist die sich hieran anschliessende Aussendung der Zwölf zur weiteren Ausbreitung der neuen Predigt, in Verbindung mit eigener Wanderung v. 6 f. vgl. 30. Fast aber möchte man fragen, ob denn das Volk von Galiläa noch nicht genügend unterrichtet gewesen sei, denn was schon bei dem Bericht unsres Evangelisten sich aufdrängt, das wird ja durch das vierte, seine Wahrheit vorausgesetzt, zur Gewissheit, dass wir uns ein Jahr oder mehr als verflossen zu denken

haben. Allein es wird auch hier der richtige Weg historischer Untersuchung nicht sein, zu staunen über den Unverstand unsrer Quelle, sondern einfach zu constatiren, dass unser Evangelist samt dem ersten und dritten die Lage nicht so auffassen. Nach ihnen war die Bevölkerung von Galiläa, so grosse Schaaren bisher auch Jesu als einem Propheten und Wunderthäter nachliefen, nicht so rasch unterwiesen. Galiläa war stark bevölkert und mit Städten und Dörfern übersäet; mag auch Josephus mit seiner Angabe (Bell. 3, 3, 2. Vita 45), es habe 204 Städte und Dörfer mit mindestens je 15,000, also zusammen über drei Millionen Einwohnern bei kaum 100 Quadratmeilen, bewusst oder unbewusst noch so stark übertreiben oder vielmehr die Unfähigkeit jener Zeit zu statistischer Arbeit an den Tag legen, — völlig in der Luft kann diese Angabe doch nicht schweben (vgl. Hausrath, Neutest. Zeitgeschichte I, § 1). Und so viel von diesen Bewohnern Galiläa's auch herzugekommen waren, so viele hatten doch sicher nicht kommen wollen, wie aus Nazaret, oder nicht kommen können. Ueberdies sollten wir uns hüten, moderne Verkehrsverhältnisse und den modernen Einfluss öffentlicher Meinung und Verbreitung von Nachrichten in jene Zeit zu übertragen. Jesus ist jedenfalls unsrem Evangelisten zufolge gewiss, dass nicht an allen Orten, nicht zu allen Bewohnern und sicherlich nicht in der wünschenswerthen Weise die Botschaft von ihm gedrungen ist; der „Ochlos", der ihn zu umgeben pflegt, ist kein geeignetes Mittel richtiger Verbreitung seiner ernsten Botschaft. Die Aussendung der Jünger setzt nicht einmal voraus, dass die Botschaft von Jesu dem Volke im Ganzen völlig neu war. Das Gegentheil ist richtig: an schon vorbereitete Menschen ergeht die ernste Aufforderung zum entsprechenden Verhalten. So entsendet Jesus seine Apostel paarweise, mit gleicher Botschaft und Forderung der Umänderung des Sinnes v. 12, mit gleichen Wunderkräften und mit einer Anweisung über ihr Auftreten, welche sie ebenso als ernste Bussprediger kennzeichnet wie als Bevollmächtigte eines hohen Herrn, der nach Allem, was geschehen ist, Aufnahme seiner Botschaft fordern kann. Verweigert man sie, so sollen sie die Gemeinschaft mit ihnen kurz und entschieden lösen „zum Zeugnisss für sie." Es liegt Jesu daran, dass Niemand im Volke von seiner Botschaft unberührt bleibe, dass bei einem

jeden Einzelnen Gewissen und Wille in Anspruch genommen werde, damit bei dem schon jetzt vorgesehenen schmerzlichen Ausgang Niemand sich entschuldigen und sagen könne, er sei nicht unterrichtet gewesen, wie auch in der That nie jemals gesagt worden ist, sondern einem jeden vorgehalten werden kann: du hast nicht gewollt (vgl. Matth. 23, 37).

Dass Jesu Name wirklich bereits völliges Gemeingut im Volke war, sagt nun zum Ueberfluss der Evangelist selbst 6, 14: *φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ*. Damit begründet er, dass auch der König Herodes (Antipas), der sonach nicht gerade der Erste zu sein pflegte, welcher von Volksbewegungen Notiz nahm, von ihm hörte. Bisher hat unser Evangelium noch gar nicht Veranlassung gehabt, von ihm zu berichten; nur „die Herodianer" traten 3, 6 Jesu feindselig gegenüber, wie es jetzt scheint aus eigenem Antriebe und königlicher als der König selbst. Nur eine bisher ausser Acht gelassene Gelegenheit hätte der Evangelist gehabt, den Herodes zu erwähnen: wegen seines Verhaltens gegen den Täufer. Das Versäumte wird jetzt nachgeholt. Zunächst jedoch erhalten wir Kunde von den Gedanken des Herodes über Jesus. Er hört jedenfalls von seiner Predigt, aber am meisten Eindruck macht auf ihn die Nachricht von den Kraftbeweisen Jesu. Beides zusammen erinnert ihn an den Täufer, der zwar keine Wunder verrichtete, aber doch einen unvergesslichen Eindruck auf Herodes gemacht hat. Dieser Eindruck ist noch tiefer geworden in der Erinnerung unter dem Druck des Gewissens, das ihm vorhält, er habe den Mann Gottes ungern zwar aber doch thatsächlich ermordet. Hierzu tritt der unbedingte Glaube, Todte, besonders gewaltsam Umgebrachte, könnten auferstehen und verrichteten dann Wunder. Daraus, daraus allein (*διὰ τοῦτο* v. 14) erklären sich ihm im vorliegenden Falle die Wunder dieses Mannes: Jesus sei der wiedererstandene Täufer. Er stand hierin nicht einsam da 8, 28. Wem Herodes diese Ueberzeugung ausgesprochen habe, wird leider nicht gesagt; aus Hofkreisen (Matth, 14, 2) dringt die Kunde in das Volk, und die Jünger Christi haben sie mit Interesse vernommen und aufbewahrt. Will er die, die ihm zu jener That gerathen, damit ängstigen und an ihnen sich so rächen, wie es ein Schwächling vermag? Ist es der blosse Schrecken, der ihn, vielleicht vorübergehend, zu dieser Aeusserung ge-

trieben hat? Oder will er sich gar beruhigen, die Folge seiner That sei aufgehoben? Bemerkenswerth ist, dass auch seine Umgebung in gleicher Unkunde über die Verhältnisse Jesu ist und Niemand dem Herodes von seinem Wahne heilen kann oder will. Der Evangelist deutet im Folgenden an, dass Herodes seinen Satz anderen Vermuthungen entgegen festgehalten zu haben scheint.

Bei dieser Gelegenheit nimmt der Verfasser Veranlassung, in des Königs Unsicherheit die schwankende Ungewissheit des ganzen Volkes sich wiederspiegeln zu lassen. Dem entsprechend, dass Jesus, in Galiläa wenigstens, bisher wol Wunder an Wunder und Rede an Rede gereiht und gewaltiges Aufsehen erregt, aber noch keine messianische Stellung beansprucht hat, weiss man jetzt allenthalben, dass Jesus von grosser Bedeutung sei und in Beziehung zu der messianischen Endzeit stehe; aber wer er sei, weiss man nicht. Die Mehrzahl bleibt dabei stehen, er sei statt des Täufers der verheissene Elias oder einer von den Propheten, die man sonst erwartete (V. Mos. 18; Jes. 52, 6—9; Weber, S. 338 f.) Lebten doch Elias und Mose auch in den Gedanken der Jünger 9, 4 f. Dass man Jesum für den Messias gehalten, berichtet unsre Schrift hier nicht, auch nicht 8, 28; wohl aber tritt diese Anschauung, durch 8, 29 vermittelt, im 10. und 11. Capitel deutlich hervor, während die Frage, ob er es sei, zufolge 8, 27 ff. in Jesu Gegenwart bis dahin nicht einmal im Jüngerkreise von ihm erörtert worden war, und das von Petrus im Namen der Jünger gewagte Bekenntniss von dem Meister als eine neue, ja epochemachende, einstweilen aber noch zurückzuhaltende Erkenntniss behandelt wird. Herodes jedoch hat kein messianisches Interesse: für ihn bleibt es bei jener nächstliegenden, grobsinnlichen und einigermassen heidnisch gefärbten Vermuthung. Dabei fällt uns auf, dass dem Herodes Niemand die Gewalt bestritt, den volksbeliebten Mann zu greifen und zu binden, vgl. 6, 17. Jedoch sehen wir, dass ihm seine That im Volk nicht vergessen noch vergeben worden ist und dass man gespannt beobachtet hat, wie er sich zu Jesus stellen werde; man kann aus dem Interesse an der Erzählung v. 14 ff. entnehmen, dass das jüdische Volk für sein verletztes Gefühl hierin eine Genugthuung und Beruhigung fand. Zur Gewissheit wird diese Vermuthung durch den Bericht des

Josephus (Antt. 18, 5, 2), einige Juden hätten die Niederlage des Herodes Antipas im Kriege gegen Aretas von Arabien als Strafe für sein Verhalten gegen den Täufer angesehen; „denn diesen hatte Herodes getödtet, einen guten Mann, der überdies die Juden anwies, Tugend übend und gegenseitige Gerechtigkeit sowie Frömmigkeit gegen Gott pflegend sich der Taufe zu unterziehen“ u. s. f.

Des Herodes Familienleben ist nicht sauber. Hinsichtlich des Namens des betrogenen Bruders (Philippus statt Herodes, vgl. Josephus, Antt. 18, 5, 4) mag sich unsre Quelle geirrt haben: die Thatsache des Ehebruchs selbst ist nicht anzufechten. Johannes wagte es, sie zu rügen; wo und bei welcher Gelegenheit, ist nicht zu erkennen; wie es scheint, dem Herodes ins Gesicht. Dieser muss ihn schon zuvor gekannt und bewundert haben v. 20: ganz fremd ist er dem jüdischen Leben nicht, hasst auch nicht wie sein Vater (Matth. 2) messianische Verkündiger schon als solche. Seine Furcht selbst vor Johannes ruht auf Achtung gegen diesen „guten Mann“, er unterredet sich gern mit ihm, und Johannes ist keineswegs so unzugänglich und thöricht, dass er auf sein Begehren nicht einginge. Schlimmer als Antipas ist sein Weib, die Herodias, und das Schlimmste ist, dass Herodes mit den Vornehmsten Galiläa's von sei es mehr römischer sei es orientalischer Schlemmerei überlistet wird v. 21. Was aus Josephus ersichtlich ist, bestätigt unser Evangelium: an den jüdischen Fürstenhöfen herrscht viel mehr heidnische Frivolität als jüdische Frömmigkeit. Mit Eid und Keuschheit und Menschenleben wird frivoles Spiel getrieben. Das Verhalten von Vater und Tochter beim Mahle sowie dasjenige der Mutter illustrirt diese Wahrnehmung. Und die Gäste alle fallen unter den gleichen Spruch; keiner von ihnen besitzt Lust und Muth, die Tafelfreuden durch ein ernstes Wort für den Täufer zu stören.

Wer sind die Gäste? Der 21. Vers gibt Auskunft darüber. Er zeigt von Neuem, dass man sich die socialen Verhältnisse im jüdischen Lande nicht allzu bequemlich zurecht schneiden darf. Mit dem allgemeinen Begriff Juden ist's nicht abgethan; die Art der einzelnen Juden ist wirklich verschieden. Galiläer sind verschieden von Judäern, und in Galiläa wie in Judäa wieder sind verschiedene Kreise, Gruppen, Berufsarten zu unter-

scheiden, wie das im vierten Evangelium schon uns deutlich ward. Hier sind Leute, die unter den Kreis der Herodianer 3, 6 wahrscheinlich zu rechnen, mit Herodes höfische Gemeinschaft halten, und dem jüdischen Volksleben und Glauben mehr als fremd gegenüberstehen, für die hellenischen Leser bezeichnet in einer ihnen verständlichen Weise, desshalb leider für uns nicht mehr deutlich zu erkennen: *μεγιστᾶνες*, „Magnaten, seit dem Macedonischen Zeitalter gangbar" (Meyer-Weiss), heidnische oder jüdische kosmopolitischdenkende Vasallen, *χιλίαρχοι*, Hauptleute, wahrscheinlicher heidnischer als jüdischer Abkunft, und *πρῶτοι τῆς Γαλιλαίας* hervorragende Galiläer, doch wol Juden, aber mitten unter einer zweifelhaften Gesellschaft. So wenig waren die social Hochgestellten in Galiläa auf gesetzliche oder auch nur allgemein sittliche Reinheit bedacht. Man begreift, dass den Herodes kein enges geistiges Band mit dem Volk verband; aber man sieht, dass ein Bann auf ihm nicht ruhte; ja, politische Gleichheit der Interessen stellte sogar eine gewisse Freundschaft zwischen den Pharisäern und den Herodianern her 3, 6. Die wirkliche und religiös wie sittlich werthlose Gleichgültigkeit des Herodes und seines Hofes lässt die Oberen kalt; aber die aus dem tiefsten religiösen Grunde hervorgewachsene andre principielle Stellung Jesu bringt die Pharisäer auf und scheint den Herodianern revolutionär und gefährlich, während sie den Herodes selbst ruhig lässt. Das Recht, ein Todesurtheil zu fällen und ausführen zu lassen, welches der Hohe Rath nicht mehr besass (Joh. 18, 31), steht übrigens dem Herodes zu freiestem Gebrauche.

Im siebenten Capitel nimmt der Evangelist endlich Gelegenheit, die eigenthümliche Art der Pharisäer „und aller Judäer" v. 3 ganz selbständig so darzulegen, dass seine heidenchristlichen Leser ein deutliches Bild davon erhalten. Es treten zu Jesus, dessen Einfluss in Galiläa durch Speisung und Lehre beständig steigt 6, 53—56, obwol ihn selbst seine Jünger noch immer nicht begreifen v. 52; 7, 18. (vgl. Joh. 6, 15. 60 ff.), gemeinsam heran „die Pharisäer und einige von den Grammateis, gekommen von Jerusalem" v. 1. Das klingt zunächst, als seien Pharisäer und *γραμματεῖς* etwas ganz Verschiedenes. Der Artikel vor Pharisäer macht deren Zahl beschränkt und der Umstand, dass zunächst zu den *γραμματεῖς* die Bemerkung, sie seien

aus Jerusalem gekommen, construirt ist, scheint sie zu Angehörigen des betreffenden Ortes oder doch der Provinz zu machen. Man könnte den Artikel als falsche Lesart streichen; aber man hat kein wissenschaftliches Recht dazu, und kann nicht erklären, wie er hineingekommen sei. Man kann sagen, der Evangelist lasse sich in der ganzen Personenbeschreibung sichtlich gehen; aber das ist ein Nothbehelf und überdies um so unwahrscheinlicher, als es ihm gerade auf diese Personen hier ankommt. Wie soll er sich nicht alle Mühe geben, sie richtig zu bezeichnen, damit seine Leser ein richtiges Bild bekommen? Hält man fest, dass sie localisirt seien und ein bestimmter Kreis von Personen vorausgesetzt wird, so ergibt sich das freilich durch Matth. 15 nicht bestätigte Resultat, dass hier Einwohner der betreffenden Stadt gemeint scheinen, welche, ohne Schriftgelehrte zu sein, der durch das ganze Land verbreiteten Genossenschaft der „Abgesonderten“ oder, wie sie sich selbst nannten, „Genossen“ (Chaberim, vgl. Weber, S. 44 f.) angehören und aus Jerusalem nur theologische Verstärkung erhalten haben. Nun darf man an allen bedeutenden Orten des Landes Pharisäer vermuthen, jedenfalls aber wird man dem theologisch geschulten Theile derselben und insbesondere den Jerusalemern die geistige Führung zuzuschreiben haben vgl. 3, 6. Pharisäer konnten unter solchen Umständen beständig zur Hand sein, sich auch ohne Instruction aus Jerusalem über Jesus ärgern und ihm Hindernisse bereiten; Schriftgelehrte in grösseren Städten gleichfalls; aber solche aus Jerusalem kamen nur hie und da, um vermeintlich nach dem Rechten zu sehen vgl. 3, 22 mit Matth. 12, 24. Verhielt sich's so, dann wird manche Einzelheit in den Evangelien lebensvoller und wahrer erscheinen, vollends wenn man die Möglichkeit offen lässt, dass an den einzelnen Orten ein verschiedenartiger Grad der äusseren Abschliessung pharisäischer Kreise und an einzelnen Personen ein verschiedenes Mass der Abhängigkeit beobachtet werden konnte, so dass die Grenzlinien nicht scharf zu ziehen und desshalb auch oftmals von unsern Evangelisten nicht klar zu erkennen noch darzustellen sein mochten. — Hier nun finden jene, dass nicht Alles recht sei. Das konnte freilich nach 3, 6 ihnen nichts Neues und Unerwartetes sein; aber man kann ihnen nicht wehren, sich über anstössige Vorkommnisse von Neuem zu ärgern und auszusprechen.

Was sie beobachten, ist, dass Jesu Jünger die Waschung der Hände vor dem Essen unterlassen. Das konnte nach unsern Begriffen den geistlichen Oberen gleichgültig sein. Die Jünger selbst sind offenbar ganz harmlos dieser Meinung: so wenig erfreuen sie sich unter Jesu frei machendem Einfluss gesetzlichen Sinnes. Und bei den heidnischen Lesern setzt der Evangelist die gleiche Anschauung voraus. Desshalb belehrt er sie, man bewege sich hier auf speciell jüdischem Gebiete. Er erklärt den Ausdruck „gemein", d. i. profan, mit „ungewaschen", wenn dies Wort nicht spätere Glosse ist, und fügt dann einen Excurs über jüdische Art bei. „Die Pharisäer nämlich und alle Juden" hebt derselbe an. Die γραμματεῖς bleiben aus dem Spiele, sind demnach diesmal unter die Pharisäer mit aufgenommen, kommen also in der That nur als solche in Betracht. Der engere Kreis der Pharisäer wird erweitert: die Juden überhaupt, natürlich schon mit Ausnahme der Jünger (vgl. jedoch 8, 15), denken mehr oder weniger bewusst und streng so wie sie. Die Verbindung der beiden Bezeichnungen Pharisäer und Juden setzt voraus, dass jene nicht bloss Gelehrte sind, sondern einen beträchtlichen Theil des Volkes ausmachen und von ansteckendem Einflusse auf die Gesamtheit des Volkes sind. Als eigenthümliche Merkmale jüdischer, besonders aber pharisäischer Art, wird hervorgehoben das ausnahmslose Waschen der Hände vor dem Essen, nicht aus Gründen der Reinlichkeit, sondern aus Rücksicht auf die levitische Reinheit, absonderlich nach der Rückkehr vom Markt mit seiner möglichen heidnischen Befleckung, um der „Ueberlieferung der Presbyter" v. 3. 5. willen, in welchen die vergangenen Generationen von Chachamim und Rabbanim mit ihrer Halacha deutlich zu erkennen sind (Weber, S. 88 ff.). Sie haben sich streng an die Ueberlieferung gebunden. Ausser den Waschungen und Bädern enthalte aber diese Tradition (παράδοσις) noch vieles Andre, das sie beobachten, besonders hinsichtlich der Reinigung von allerlei Gefässen. Die in zwölf talmudischen Tractaten ausgeführten Reinigungsgesetze (vgl. Schürer, S. 491 ff.) sind also damals schon im Wesentlichen vorhanden gewesen; überdies auch diejenigen über den Sabbat, wie schon aus c. 3 deutlich wurde. Denn dass die mosaischen nicht gemeint sind, wird ausdrücklich gesagt.

Die Gesetzesmänner fragen tadelnd, warum sich die Jünger

von diesen Bestimmungen emancipirt haben v. 5. Dieses Mal aber wird ihnen eine entrüstete, kühne und völlig deutliche Antwort zu Theil. Sie fallen, sagt Jesus v. 6 f., unter das Wort des Jesaja (29, 13) von den Heuchlern, die Gott mit den Lippen ehren und mit dem Herzen nicht dabei sind; fruchtlos sei ihr Gottesdienst und ihre Lehre lasse über Menschengeboten und Menschenüberlieferung das echte Gottesgebot ausser Acht. Denn über das Gebot, Vater und Mutter zu ehren, setzen sie ganz ohne allen Zweifel den Dienst gegen die Hierarchie v. 10 ff.; und das sei nur ein Beispiel, wie sie überhaupt das Wort Gottes durch ihre Halachoth ausser Kraft setzen v. 13. Treffender wird man auch jetzt noch das Wesen des Pharisäismus nicht charakterisiren können (vgl. Cohen, les Pharisiens, Paris 1877. I, p. XVIII ss: als Vertheidiger der Pharisäer findet dieser, dass sie das geoffenbarte Gesetz ausser Curs und den Zeitgeist dafür einsetzten).

Hieran knüpft Jesus eine an das gesamte Volk gerichtete eindringliche, in der That hochnöthige Belehrung über das Wesen wahrer sittlicher und religiöser Reinheit v. 14 ff. Jene meinen bei ihrer derb mechanischen Anschauung, Speisen und andere Dinge, die von aussen an den Menschen herankommen, machen ihn unrein; aber in Wahrheit, sagt Jesus, mache die Sünde unrein, die aus dem Menschen selbst herauskomme. Den in gesetzlicher Luft aufgewachsenen Jüngern muss er dies zu seiner Verwunderung noch weiter verdeutlichen v. 17 ff.

Trotz dieser Geltendmachung wahrer Freiheit hält sich Jesus in seinem Wirken beständig, wie die Syrophönicierin erfährt, streng innerhalb des jüdischen Volkes und lässt, während die Jünger hierin minder bedenklich scheinen, Ausnahmen nur infolge dringlicher Nöthigung zu v. 24 ff. Und innerhalb des jüdischen Volkes wehrt er noch immer möglichst der Erzählung seiner Wunderthaten, freilich vergeblich v. 36 f. „Alles hat er wohl gethan", sagt das staunende Volk, unbekümmert um seine pharisäische Oberen.

Die Pharisäer, seien es nun die gleichen Personen wie 7, 1 ff. oder nicht, sind jedoch weit entfernt, sich für überzeugt oder überwunden anzusehen, können es auch nicht, ohne sich selbst aufzugeben. Sie gehen bei Dalmanutha zum Angriff über 8, 11, indem sie verlangen, Jesus solle sich über die Berechtigung

seines prophetisch-messianischen Auftretens und die Begründung seiner Freiheit ausweisen (vgl. Joh. 1, 19. 24). Die so Fragenden haben entweder wirklich noch keine Zeichen Jesu gesehen und sind dann für jüngst Angekommene vgl. 7, 1 anzusehen, was durch *οἱ Φαρισαῖοι* nicht nahe gelegt, aber auch nicht ausgeschlossen ist, oder sie legen, was wahrscheinlicher, allen Nachdruck auf die Bestimmung, es solle ein Zeichen vom Himmel sein. Dann fällt die Forderung dem Sinne nach zusammen mit der Joh. 6, 30 berichteten, und die Voraussetzung ist, dass die Pharisäer ihn bereits als einen solchen behandeln, welcher der Messias sein wolle. Mit unwilligem Seufzen über das aller messianischen Hoffnung zuwiderlaufende schamlose Gebahren dieses Geschlechts lehnt Jesus ihre Forderung entschieden ab v. 12, und sie müssen ihn ruhig ziehen lassen. Für die Jünger aber, die zweifellos zugegen gewesen sind, schliesst Jesus die Mahnung an, sie sollen sich hüten vor dem Sauerteig der Pharisäer und des Herodes v. 15. Will man dieses Wort nicht zu einer blossen Redensart herabwürdigen, so ist dabei vorausgesetzt, dass die Jünger, die ja auch zu den Juden (7, 3) gehören, eine solche Warnung vor pharisäischem Geiste wohl gebrauchen können. Insofern der Pharisäismus nur die consequente Ausgestaltung allgemein jüdischer Art ist, ist er auch Jesu Jüngern eine Gefahr: ängstliche Gesetzlichkeit, eingebildete Selbstgerechtigkeit und eigenwilliger Rationalismus bei scheinbarem Eifern um Gottes Ehre sind Sünden, denen sie schon desshalb nicht entnommen sind, weil sie Menschen sind. Entnommen aber sind sie ihnen und können sich davor hüten, insofern sie Jesu Jünger sind. Wie der Sauerteig langsam und unaufhaltsam einen ungesäuerten Teig durchdringt (Matth. 13, 33), so droht die pharisäische Denkweise beständig die Jünger wider ihr Wollen und ohne ihr Wissen zu umgarnen. Wegen v. 11 f. scheint Jesus hier insbesondere an die den Juden allerdings insgesamt anhaftende Neigung zu denken, Zeichen fordernd von eigenwillig gefassten Vorurtheilen aus Gottes Thun meistern zu wollen, vgl. oben S. 21 ff. Ueberraschend tritt in Verbindung mit dem Sauerteig der Pharisäer der davon verschiedene und doch damit verwandte Sauerteig des Herodes. Unwillkürlich wird man wieder an 3, 6 erinnert: nach Herodes ist diejenige gefährliche Sinnes-Richtung bezeichnet, welche in Herodes

ihren Ausgangspunkt und Hauptvertreter hat, aber nicht auf seine Person beschränkt ist, eine Richtung, welche mit den Pharisäern selbstsüchtiges und eigenwilliges Politisiren (Luc. 13, 32) in religiösen Dingen theilt und daher von Anfang an vielfach mit ihnen im Bunde gewesen ist (Josephus, Antt. 13, 10, 5; 13, 16, 1 f.), ihre Eigenart aber darin hat, dass sie als die Richtung der Laxen und im eigentlichen Sinne Weltklugen viel mehr durch heidnische Frivolität als durch judaistische Gesetzlichkeit beeinflusst ist.

Inzwischen naht das Ende des Wirkens Jesu. Bei Cäsarea Philippi geht Jesus dazu über, seine Jünger direct vorzubereiten v. 27 ff. Sie halten ihn jetzt wirklich für den Messias und scheinen diese Ueberzeugung aus eigener glaubensvoller Anschauung gewonnen zu haben; Jesus freut sich dessen, heisst sie aber davon schweigen und schliesst daran die Verkündigung seiner Leiden. Dabei setzt er für die Bezeichnung Messias die hiernach jedenfalls in seinem Munde gleichbedeutende des Menschensohnes ein v. 31. 38; 9, 9. 12; 13, 26., während 13, 32 (vgl. 1, 1., auch 12, 35 ff., 14, 61) diejenige des Gottessohnes andeutet. Woher die Bezeichnung Menschensohn genommen und ob sie weiteren Kreisen verständlich gewesen sei, muss hier noch offene Frage bleiben. Den Jüngern hatte sich offenbar erst im Verkehr mit Jesus durch Vergleichung seines Wirkens mit den prophetischen Aussagen ein bestimmtes Bild vom Messias ausgebildet, welches, ohne die Erwartung zukünftiger äusserer israelitischer Reichsherrlichkeit aufzuheben v. 38 f. (Ap.-Gesch. 1, 6.), doch von der geistigen Machtentfaltung Jesu und seinen Wundern befriedigende Farben entlehnt und wesentlich religiöse Bedeutung gewonnen hat. Den leidenden Knecht Gottes aber, den Jesajas c. 53 schildert, haben sie gleich ihren jüdischen Mitbürgern, etwa von dem Täufer (Joh. 1, 29. 36) abgesehen, bisher noch nicht im Geringsten in den Bereich ihrer Gedanken gezogen. Aber sie sind so sicher in ihrer Ueberzeugung, Jesus sei der Messias, dass seine Leidensverkündigung sie zwar entsetzt und schlechterdings, weil sie noch immer „nicht Göttliches, sondern Menschliches sinnen", von ihnen nicht verstanden wird (vgl. 9, 30 ff.), doch aber vorläufig nicht beirren kann. Die Verkündigung der Auferstehung hören sie wol, aber weil sie die Todesbotschaft weder verstehen noch

glauben, bleibt sie ihnen ein völlig begreifliches Stück seiner Lehre vgl. 9, 9 f. Das ist psychologisch um so begreiflicher, als das Alte Testament hinsichtlich der Auferstehung überhaupt und hinsichtlich derjenigen des Messias erst recht keine deutliche Lehre enthält.

Den Jüngern wie dem Volke fehlt eben die rechte Würdigung des Ernstes der messianischen Botschaft und die Erkenntniss der Nothwendigkeit und Bedeutung des Leidens. Nicht nur, dass des Messias Weg durch Leiden und Tod gehe, wissen sie nicht, sondern auch, dass seiner Jünger Weg der gleiche sei, ist ihnen unbekannt. Jesus hebt daher vor einem weiteren Zuhörerkreise diese Nothwendigkeit entschieden hervor v. 34 ff. Ohne Leidensfreudigkeit könne Niemand wahrhaft sein Jünger sein; wer nicht um Jesu und seiner Botschaft willen sein Leben zu verlieren bereit sei, sondern sich des Bekenntnisses zu Jesu schäme, der werde Schaden an seiner Seele leiden; denn er selbst habe nichts, was er für seine Seele einsetzen könne, und des Menschensohn werde sich seiner auch schämen, wenn er kommen werde in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln. Denn das Gottesreich werde noch zu Lebzeiten einiger unter den Anwesenden in Kraft ankommen. So klingt die Leidensverkündigung aus in die Ankündigung glorreicher himmlischer Herrlichkeitsoffenbarung. Diese ist in unserm Evangelium neu; der Umstand, dass sie nur in einem Nebensatz mit ὅταν und dann in einem zweiten Satze mit γάρ angefügt ist, macht jedoch wahrscheinlich, dass sie den Jüngern nicht mehr völlig unbekannt ist, wie auch weder die Aussicht, das Reich Gottes komme jetzt in Kraftentfaltung, noch die Verheissung, es komme baldigst, dem Gedankenkreise der Jünger wesentlich Neues mehr einfügt, obwol ihnen die feierliche Versicherung des Meisters bedeutungsvoll genug sein muss. Ein weiteres Wort Jesu von der Auferstehung dagegen erregt ihr Nachdenken, ohne dass sie ein Resultat erzielen 9, 9 f. Am interessantesten ist ihnen jedoch, dass es nun scheint, als solle Elias nicht mehr kommen. Dies, sagen sie, lehren ja die Pharisäer und Schriftgelehrten v. 11. Ob sie das in Anknüpfung an das auf dem Berge geschaute Gesicht des Elias sagen (Weiss), ist mehr als zweifelhaft; in diesem Fall würden sie sich wundern, dass ihr Messias vor dem Elias gekommen sei. Die

Pharisäer sind nach v. 11, obwol nicht selbst nothwendig Schriftgelehrte, Vertreter eines gewissen Lehrtypus. Doch ist die hier angezogene Lehre kein schwer verständliches Dogma, sondern das Volk hat sie sich angeeignet; indessen machen die Jünger ihre Theologen, von deren Autorität sie noch nicht völlig los sind, dafür verantwortlich: diese hatten sich der Ausbildung der eschatologischen Lehren nicht entziehen können. Sie nehmen die Möglichkeit an, dass man sich hierin geirrt habe, aber sie wollen doch die anschauliche Aussicht nicht leichten Kaufes aufgeben. Hier erkennt man, warum das ganze Volk erst wol schon den Täufer, nun aber noch mehr Jesum beharrlich für den Elias ansah, wie wenig dies eine Geringschätzung Jesu bedeutete, und wie lebendig die messianische Hoffnung war. Das Messiasreich erwartete man mit Bestimmtheit; aber man glaubte zu wissen, erst solle Elias, vielleicht auch ein andrer Prophet kommen. So lange der Täufer in Blühte stand, konnte man diesen für Elias und Jesum für den Messias halten, nach der Gefangennahme und gar der Hinrichtung des Täufers war das Höchste, was Jesus sein konnte, Elias oder der andere Prophet. Hiernach konnte sogar Jesus im Anfang für den Messias und dann für Elias angesehen werden, ohne dass sein Ansehen deshalb sank. Nur selbständige Naturen wie die Jünger, wenigstens zum Theil, waren, konnten Jesum für den Messias erklären, ohne noch über die Eliasfrage schlüssig zu sein. Jesu Antwort ist schwierig. Er führt zunächst den Lehrsatz der Synagoge (Weber, S. 337 f.) an: „Elias stellt nach seiner Ankunft Alles wieder her", heilt alle gesetzlichen und sittlichen Schäden Israels. So soll er nach Meinung der Pharisäer, welche über Israels Verderbniss klagen, (Weber, S. 264 ff. 333 ff.) der Wegbereiter des Messias sein. Aber wenn Alles bei der Ankunft des Messias normal sein wird, wie werde dann, fragt Jesus, das Zeugniss der Schrift von dem leidenden Messias zu seiner Erfüllung kommen? Die relative Wahrheit jedoch des pharisäischen Satzes, die Jesus nicht verneinen will, sei in dem Täufer zur Wirklichkeit geworden, aber die Oberen glaubten nicht.

Bei der Rückkehr finden sie, was uns nach allem von dem keineswegs durchaus harmonischen Verhältniss beider Factoren Gesagten nicht verwundern kann, eine Volksmenge mit einer Anzahl von Schriftgelehrten im Disput mit den Jüngern und

werden von der Menge lebhaft und freudig begrüsst v. 14 f. Der Vater eines kranken Sohnes hat sein Vertrauen auch auf Jesu Jünger ausgedehnt und von ihnen Heilung erwartet, aber vergeblich. Die Jünger begreifen selbst nicht, warum ihnen die Fähigkeit fehle v. 28. Was das Volk und die Schriftgelehrten dabei zu streiten haben, wird nicht gesagt; doch ist die Thatsache bei einem lebhaften Volk ausserordentlich wahrscheinlich, und der Bericht davon muthet den Leser so wahr an wie irgend etwas. Stritt man sich über Möglichkeit oder Recht oder Pflicht der Heilung, wollten die Schriftgelehrten dieses Alles leugnen oder die Unmöglichkeit schadenfroh constatiren: ein jeder darf sich's ausmalen wie er will. Wem der Seufzer Jesu über die γενεὰ ἄπιστος gilt, ist gleichfalls nicht sicher zu ermitteln. Wir betonen nur die starke und doch zweifelnde Zuversicht des Vaters. „Wenn du kannst", sagt er, wird aber durch Jesu mahnendes Wort zu einer Glaubensäusserung getrieben, die wahrlich nicht aus pharisäischer Schule stammt, sondern eine eigene Erfahrung bekundet, wie sie nur immer ein schmerzbeladener Mensch mit eigenem religiösen Leben machen kann. Diesem Beweise lebendigster Aufnahme Jesu im Volksgemüth tritt die Nachricht zur Seite, dass Einer den Namen Jesu auf eigene Hand zur Heilung Dämonischer erfolgreich anwendet v. 38 (vgl. Apg. 19, 13) und Andre den Jüngern um Jesu willen Liebe erweisen v. 41. Diese fühlen sich in ihrer opferfreudigen Liebe sichtlich als ausgewählten Kreis, der seinen Messias vor unheiligen und zudringlichen Menschen zu hüten habe (vgl. 10, 13). Es verdriesst sie, dass einer, „der uns nicht folgt", v. 38 vgl. 40, Jesu Namen gebrauche. Johannes berichtet im Bewusstsein des Rechtes, ihm gewehrt zu haben. Aber so wenig der Nazarener agitatorische Ausbreitung der Messiasbotschaft befördert, so wenig billigt er unzeitigen Particularismus seiner Jünger: sie sollen solche Auswüchse lebendiger und selbständiger Betheiligung des Volkes nicht abschneiden und selbst unreife Aeusserungen der geistig Geringsten (10, 15 f.) nicht verachten.

Nunmehr wendet sich Jesus in möglichst einsamen Wanderungen durch Galiläa dem weiteren Unterricht seiner noch sehr unerfahrenen Jünger zu, wiederholt dabei auch seine Leidensverkündigung, wiederum ohne verstanden zu werden, und sie wagen

nicht zu fragen v. 30 ff. Ihre Gedanken beschäftigen sich fast ausschliesslich mit der immer näher rückenden messianischen Herrlichkeit. Auf dem Wege nach Kapharnaum scheinen sie die vornehmsten Würden und Ehren unter sich zu vertheilen; denn hierauf wird sich ihr Streit beziehen, wer der Grösste sei v. 33 f. Doch schämen sie sich, den Gegenstand ihres Streites Jesu zu bekennen, erhalten aber auch ohne Bekenntniss die nöthige Belehrung, dass man nur durch Kleinsein und Dienst gegen die Geringsten wahrhaft gross sei und in das Himmelreich eingehe vgl. 10, 15. In welchem historischen Zusammenhang die Worte vom Aergerniss 9. 42 ff. geredet seien, ist aus unserm Evangelium nicht zu erkennen.

Die Volksmenge nimmt wieder zu auf Jesu Wanderung in Peräa und Judäa, und Jesus lehrt noch immer, „wie er gewohnt war", 10, 1. Auch die Pharisäer sind wiederum zur Hand, nicht mehr in ehrlicher Absicht, zu erfahren, wie er stehe, sondern ihn versuchend: sie sind im Ganzen fertig, wissen, dass er ihrem Gesetzesfanatismus entgegen stehe, können ihm aber noch nicht beikommen, weil er sich in den Augen des Volkes mit grossem Erfolge dargethan hat als einen solchen, der von einem höheren Gesichtspunkt aus mit dem Gesetze doch übereinstimme, und legen ihm daher eine solche Frage aus dem Bereiche des Gesetzes vor, bei welcher sie im Gegentheil vor Aller Augen oder doch vor ihrem eigenen theologischen Gewissen darzuthun hoffen, dass eine solche Uebereinstimmung nicht vorhanden sei. Sie suchen dazu begreiflicherweise eine von ihnen selbst viel erörterte, schwierige Frage. Immerhin ist dieses Gebiet nicht von der Art, dass den Pharisäern eine Ueberführung Jesu hier leicht werden konnte, und ihr *πειράζειν* ist nicht als nur böswillig anzusehen: ein wenig theologisches Interesse kam entschieden mit in Frage. In der Formulirung finden wir wieder das echt pharisäische *ἔξεστιν* der starren pharisäischen Gesetzesauffassung. Ist es einem Manne erlaubt, sein Weib zu entlassen? Jesus geht auf die Frage so ein, dass er sich mit seinen Gegnern zunächst auf gemeinsamen Boden stellt, und sie selbst fragt, was Moses ihnen verordnet habe. In dem *ὑμῖν* kann ich nicht umhin, klar und bestimmt den Hinweis auf das ihnen eigenthümliche Formel- und Materialprincip des mosaischen Gesetzes zu finden, welches Gesetz mit

diesem Hinweis von Jesus keineswegs verworfen oder in seiner historischen und nationalen Bedeutung herabgesetzt, doch aber nicht in der Weise der Gegner als letzte Instanz anerkannt wird, vgl. Joh. 10, 34. Die Antwort lautet: Mose hat unter Verordnung eines Scheidebriefs es erlaubt (V. Mos. 24, 1), und Jesus erkennt dies an. Hiermit konnte der Gegenstand für erledigt angesehen werden, und man muss sich wundern, wie und wesshalb hierüber überhaupt disputirt werden konnte. Aus der Frage der Pharisäer entnehmen wir jedoch die zweifellose Thatsache, dass in den Kreisen der jüdischen Theologie hierüber disputirt wurde. Dies weisen die ausserbiblischen Nachrichten wirklich nach: die Schule Hillel's und die Schule Schammai's war darüber im Streite. Jedoch kann bei so klarem Ausspruch des Gesetzes die Frage nicht gewesen sein, ob eine Ehescheidung überhaupt gestattet sei, sondern nur, ob eine solche in das freie Belieben des Mannes gestellt und nicht vielmehr an ganz bestimmte Bedingungen geknüpft sei und welche diese seien. Dies war in der That der Gegenstand der Controverse zwischen Hillel und Schammai. Wenn nun unser Berichterstatter die Frage der Pharisäer formulirt: *εἰ ἔξεστιν ἀνδρὶ γυναῖκα ἀπολῦσαι*, so wird dies auf jene Schuldifferenz zurückgehen; die Formulirung aber ist entweder mit Rücksicht auf heidenchristliche Leser allgemeiner gehalten als die Pharisäer selbst sie vorbrachten, und zu genauerer Würdigung muss man in *ἔξεστι ἀπολῦσαι* die Bezeichnung willkürlicher Scheidung finden, oder es ist anzunehmen, dass den Pharisäern bereits eine frühere Aeusserung Jesu bekannt geworden ist, welche die Berechtigung der Scheidung überhaupt in Frage zu stellen und damit das mosaische Gesetz aufzuheben schien. Gegen die letztere Annahme spricht jedoch, dass die Jünger v. 10 eine besondere Belehrung hierüber als über ein ihnen neues Stück der Lehre Jesu erbitten, und dass Jesus zufolge Matth. 5, 32 eine gewisse Berechtigung zur Ehescheidung, nämlich im Falle ehelicher Untreue, auch seinerseits anerkennt. Es wird also dabei bleiben müssen, dass jene Frage den Streitpunkt nur im Allgemeinen angeben soll. Daher war die Frage mit dem Hinweis auf die Aussage des Gesetzes nicht erledigt, weil eben der Streit sich um die Auslegung dieser Aussage drehte. Völlig sachgemäss giebt daher Jesus seine Auslegung der Gesetzes-

bestimmung. Man kann sie eine historische und rationelle nennen. Man müsse das Gesetz nicht nach seinem Buchstaben verstehen, sondern nach der Anschauung und Absicht des Gesetzgebers fragen. Mose habe selbstverständlich jene Bestimmung nicht gegeben, um die Ehe wankend zu machen und zu profaniren. Denn die Schöpfungsgeschichte, welche ja auch Bestandtheil der Thora und Voraussetzung für das mosaische Gesetz sei, gebe eine völlig deutliche Auskunft über das Wesen der Ehe als einer göttlichen durch Menschen nicht auflösbaren überaus engen Verbindung von Mann und Weib. Wenn daher Moses jene Bestimmung gebe, so sei deren Zweck nur, mit Rücksicht auf die leider allzu mächtige menschliche Herzenshärtigkeit im Falle wirklicher Untreue eine Scheidung zu ermöglichen, die Ehe selbst aber durch gesetzliche Bestimmungen vor der zügellosen sündhaften Entweihung um so mehr zu schützen. Von willkürlicher Auflösung wolle also Mose gar nichts wissen, und eine solche könne religiös um so weniger gerechtfertigt werden, als jene Bestimmung politischer, administrativer Natur sei, den hohen religiösen Werth der heiligen Gottesordnung der Ehe aber durchaus nicht in Frage stellen wolle. Scheidung und Wiederverheirathung, fügt Jesus seinen Jüngern gegenüber bei, ist demnach Ehebruch. Man kann sich nicht wundern, dass die Gegner nichts hiergegen einwenden können, man muss vielmehr staunen, dass sie dergleichen sich nicht selbst längst gesagt haben. Begreiflich ist die pharisäische auch durch den Talmud bezeugte Auffassung aus dem buchstäbischen Wesen der jüdischen Theologie, das zuweilen recht offenkundig in den Dienst der Herzenshärtigkeit zu treten vermag.

Einen auffallend kräftigen Ausdruck gibt der volksthümlichen, durch Jesus angeregten, von den Oberen unabhängigen Stimmung ein sehr reicher Mensch, indem er, obwol mit grösserer Liebe an seinem Vermögen hängend, doch in feuriger Begeisterung, auf dem Wege vor Jesus in die Kniee fällt und ihn fragt, was er thun solle, um das ewige Leben zu ererben v. 17 ff. Dass er Jesum mit den Worten guter Meister ehrt, veranlasst Jesum zu einer für unsern Zweck minder belangreichen Ermahnung, sich dieses Wortes mit Vorsicht zu bedienen; wichtiger ist die Frage, was sein Begehren für einen Sinn habe. Die Frage ist ehrlich gemeint, wie er ein Mensch voll edler

Begeisterung ist v. 21; von Jesus erwartete er, wo nicht das ewige Leben selbst, doch sichere Auskunft über den rechten Weg. Er meint etwas thun zu sollen, um am ewigen Leben im Gottesreiche Theil zu haben; was er thun soll, weiss er nicht. Er braucht desswegen nicht an der bisher genossenen Unterweisung der Leiter des Volkes irre geworden zu sein; er hofft nur von diesem guten Meister bedeutsame und sichere Bereicherung seiner Erkenntniss, meint auch wol, den grossen messianischen Zeiten müssten absonderlich verdienstvolle Thaten entsprechen. Aus der ausgesprochenen Ueberzeugung, die Gebote des Dekalogs habe er alle gehalten von Jugend auf, erhält man sicheren Eindruck geringer sittlicher Durchbildung des Menschen trotz ehrlichen Strebens. Man wird dies als ein Erziehungsresultat pharisäischer Pädagogik bezeichnen dürfen. Jesus geht ein auf die Gedankenkreise des Mannes, den er liebend ansieht. Wenn es so sei, dann solle er noch ein Uebriges thun, alle seine Habe hingeben und Jesu nachfolgen. Die Aufforderung ist so ernst gemeint, wie die gestellte Frage, und wird von dem Menschen weder mit Entrüstung noch mit spöttischem Lachen vernommen: nur mit tiefer Betrübniss, weil ihm diese Forderung unerfüllbar scheint. Sie führt uns wiederum in eine Zeit freudiger Begeisterung, in welcher eine solche Aufforderung mit Aussicht auf Erfolg gestellt werden konnte. Die Jünger Jesu, minder vermögend, hatten mit um so grösserer Bereitwilligkeit dem Rufe entsprochen; bei diesem Menschen schlägt die Aufforderung nicht durch und er zeigt damit, dass er seiner grossen Zeit mit ihren grossen Aufgaben nicht, wie er gemeint, gewachsen ist. Denn nachdem er sich dem Grössten seiner Zeit und seines Volkes zur Verfügung gestellt, weicht er zurück, da dieser ernstlich über ihn verfügen will. Ob Jesus den Ausgang vorausgesehen, kommt bei dem Allen nicht in Frage. Er knüpft daran seinen Jüngern gegenüber, sich zu deren Schrecken sehr scharf ausdrückend, den freilich für alle Zeiten gültigen Satz, dass Reichthum eines der schwersten Hindernisse für den Eintritt ins Gottesreich sei, obwol kein unüberwindliches, weil im letzten Grunde doch Gott den Eintritt bewirke. Die vermögende Classe ist es jedenfalls nicht gewesen, welche Jesum am meisten gefeiert hat, obwol sie, wie wir sehen, von der Begeisterung mit erfasst wurde.

Nichts liegt näher, als dass diese Begebenheit den freudigen Stolz der Jünger schwellen macht, weil sie vollzogen haben, was diesem nicht gelungen ist. Petrus spricht ihn dem Meister aus v. 28 und findet von seiner Seite volle Anerkennung und Verheissung reichen Lohnes unter Hervorhebung des zweifelhaften Werthes menschlicher Rangordnung. Jesus schlägt das Opfer seiner Nachfolger wahrlich nicht gering an, denn es bedeute Losreissung von allen liebgewordenen Verhältnissen und Menschen; ihr Lohn aber sei ungleich grösser als ihr Opfer. Nur dass Verfolgung nicht ausbleiben werde.

Inzwischen hat Jesus den Weg nach Jerusalem eingeschlagen, und seine Jünger, die als von ihm geführt bezeichnet werden, gerathen in Schrecken samt einer Anzahl Anderer, die ihn geleiten v. 32. Mit Recht bringen sie die Andeutung von Verfolgungen mit der Reise nach Jerusalem in Verbindung; mit Recht versteht man ihr Entsetzen so und findet in Joh. 11, 7 ff. die erwünschte Ausführung dieser Wahrnehmung. So setzt unser Evangelium eine Klärung des Verhältnisses Jesu zu den judäischen Oberen voraus, welche es selbst nicht berichtet hat; denn nach dem 3, 6 Berichteten musste noch mancherlei die Luft reinigende Auseinandersetzung erfolgen, bevor Jesu Freunde so Schlimmes für ihn in Jerusalem vermuthen konnten. Sie erwarten, dass es eine überaus gefahrvolle Reise werde, und Jesus selbst erklärt ihnen ausdrücklich, dass er nun nach Jerusalem zum Tode gehe: Hohepriester, die geordneten jüdischen Oberen, und Schriftgelehrte, ihre theologischen Beiräthe, vgl. 11, 18. mit v. 27, werden ihn, den Messias Israels, gemeinsam den Heiden ausliefern und also zu Verräthern an Israels Hoffnung werden. Aber danach wird er auferstehen. Auch jetzt noch bleiben trotzdem die Jünger über das Bevorstehende in einer Unklarheit, welche nachgerade zu den schwierigsten Problemen der neutestamentlichen Geschichte gehört. Unser Evangelium berichtet, dass sie erschrecken, erzählt, dass Jesus Beides, Tod und Auferstehung, verkündigt, und die anderen Evangelien schliessen sich in ihrer Weise an, und doch erzählen sie nicht minder, dass die Jünger nachmals durch Beides entsetzt und überrascht werden. Wollte man auch die historische Schwierigkeit beseitigen, indem man die Erzählung der Evangelien als hierin jedenfalls irrig hinstellte, so würde doch sofort die Schwierig-

keit als psychologische wiederkehren, insofern man fragen müsste, wie denn die evangelischen Schriftsteller eine solche Thorheit so arglos berichten können. Die historischen Bedenken lösen sich einigermassen, wenn man bedenkt, dass auch die deutlichste Voraussagung undeutlich bleibt, bis die Ereignisse wirklich eintreten, dass die Jünger einen guten Theil des Gesagten für bildlich halten mochten, dass sie jedenfalls die Gesamtmasse des Gesagten mit ihren messianischen Vorstellungen schlechterdings nicht vereinigen konnten und desshalb als unverdaulich bei Seite liegen lassen mussten, dass das unbedingte Zutrauen zu ihrem Messias ihnen jetzt noch über alle Furcht hinweg half und der zuerst grossartige rasche Verlauf der Dinge sie die düsteren Worte Jesu ebenso vergessen liess, wie die entsetzliche, binnen wenig Stunden sich vollziehende Gefangennehmung und Hinrichtung Jesu ihre Hoffnung völlig niederschlug. So lange sie noch auf der Reise sind, beschäftigen sich ihre Gedanken trotz des Schreckens v. 32 nicht mit dem zunächst Bevorstehenden, sondern mit der irgendwie jedenfalls zu erwartenden messianischen Herrlichkeit vgl. c. 13; 14, 25. Wenn auch Schlimmes kommen werde, sie werden es zweifellos überstehen, meinen sie: sie wollen und können den gleichen Trank trinken wie er, was auch für ein Trank es sei; und soll er getauft werden, werden sie die gleiche Taufe sich gefallen lassen v. 38 f.; wenn sie auch nicht wissen mögen, was Jesus mit diesen Bildern meint: eins wissen sie, dass sie Leid und Herrlichkeit mit ihm theilen werden. Ihre Hoffnungen sind dabei wunderlich durch irdische Verhältnisse und Gedanken bestimmt. Hatte der Evangelist schon 9, 33 f. über einen Rangstreit zu berichten, so erkennt man nun leicht die Haupttheilnehmer an solchen sicherlich oft wiederkehrenden Gesprächen. Einerseits trat Petrus 8, 29. 32 f.; 9, 5; 10, 28; 14, 29 ff. vor den Anderen hervor; andererseits war Johannes besonders eifrig 9, 38; und zweifellos zeichnete Jesus diese beiden nebst des Johannes Bruder Jakobus und etwa noch Andreas (13, 3) vor Anderen aus 5, 37; 9, 2; 14, 33. Jetzt tritt die Zebedäidenfamilie mit dem dringlichen Anliegen hervor, ihr im Messiasreiche die höchsten Ehrenstellen zu verleihen, und Jesus hat Mühe, ihnen die Thorheit ihres Begehrens begreiflich zu machen 10, 35 ff. Insofern die andern Jünger hierüber unwillig

werden, erkennt man verwandte Gesinnung auch bei ihnen v. 41 ff.

Von Jericho aus hat Jesus wieder viel Volks zum Geleite, theils vor, theils hinter sich. Begegnende hören alsbald: Der Nazarener Jesus kommt; so auch ein am Wege sitzender blinder Bettler v. 47. Man bezeichnet Jesum naturgemäss im Volke nach seinem Namen und seinem Heimathsort, vgl. 14, 67, einfach, weil über das, was er ist, noch Nichts allgemein feststeht. Der Name Jesus genügt; Jesus ist Keinem im Volke ein unbekannter Mann mehr. Der blinde Bettler aber geht weiter. Er denkt an Alles, was er von seiner Wunderkraft gehört und will sie laut schreiend auch sich zuwenden. Was kümmert ihn der Zorn der nahen Hauptstädter, wenn er nur sehend wird. Dazu aber scheint's ihm ungenügend, seinen blossen Namen zu nennen: er muss ein ehrendes Prädicat hinzufügen. Ist's volksthümliche Klugheit, vermöge deren er meint, er werde sein Ziel so besser erreichen, so muss doch auch ein Stück Glauben dabei sein, wie der Erfolg beweist v. 52. Man heisst ihn still sein, ob aus Ehrfurcht vor Jesus oder aus Verdruss über die Störung, bleibt ungesagt. Er lässt sich nicht beirren. Jesu, Sohn Davids, so nennt er ihn. So ist also die Kunde von Jesu davidischer Abstammung nachgerade doch ins Volk gedrungen, wenn auch der Bettler zweifellos nicht mit genealogischer Sorgfalt zu Werke gehen, sondern im Namen Vieler ausdrücken will, er hoffe, Jesus sei der verheissene Gottgesalbte, ob er ihn gleich noch Rabbuni nennt. Ungefährlich ist ein solcher Ruf in der Nähe der Hauptstadt für den Rufenden nicht. Jesus lässt ihn sich gern gefallen. Der Geheilte schliesst sich dem Zuge an.

So nähern sie sich Jerusalem 11, 1. Jesus erachtet nunmehr das Volk für genügend vorbereitet, um es vor die Entscheidung zu stellen. Er bereitet einen eigenartigen, immerhin feierlich zu nennenden Einzug nach dem Vorbild von Sacharja c. 9 vor, weiss die nöthigen Thiere dazu im nahe liegenden Flecken und findet bei den dieselben Umstehenden augenblickliche Bereitwilligkeit, sie zur Verfügung zu stellen. Hier wie 14, 13 ff. wird seine Bekanntschaft mit Jerusalem und Umgegend vorausgesetzt. Angesichts der Zubereitung dieser Thiere geräth die Menge ringsum, die (nach dem vierten Evangelium 12, 12) mit oder ohne Absicht Jesu aus Jerusalem Zuwachs bekommen haben

kann, auf den Gipfel messianischer Begeisterung: jubelnd begrüssen sie ihn als den im Namen des Herrn Kommenden und seinen Einzug als Beweis, dass das Reich des Vaters David komme. Die Demonstration war gewiss von Seite des Volkes nicht rein politisch, sondern einfach theokratisch gemeint. An politische Gefahren und Consequenzen scheint man freilich nicht mehr zu denken. Im Rausch der Begeisterung pflegt die Menge nicht zu überlegen. Genau genommen müsste in den Worten ἐρχόμενος κτλ. nicht einmal die Anschauung liegen, Jesus sei selbst der Messias, obwol freilich der ganze Aufzug diesen Gedanken im Grossen und Ganzen voraussetzte. Hierdurch wird die Annahme nahe gelegt, dass wir uns keinesfalls die ganze oder auch nur den grössten Theil der Bevölkerung und der Festpilger betheiligt zu denken haben, vielmehr ein Theil des weiteren, gewiss nicht kleinen Kreises von Anhängern und Freunden Jesu (vgl. Luc. 19, 37) den Hauptantheil an dem Jubel hatte, während der engere Kreis der Zwölf, allzu sehr auf Ernstes vorbereitet, mehr gehoben und geschoben als selbstthätig sein konnte. Unser Evangelist spricht sich über die Personen v. 8 f. nicht deutlich aus. Der Ochlos scheint nach v. 18 als solcher unbetheiligt, obwol er immer noch für Jesus Partei ergreift vgl. 12, 12. 37.

Ueber die Tempelreinigung ist ein Urtheil an dieser Stelle nicht abzugeben. Bei Johannes steht sie am Anfang des Wirkens Jesu, hier am Ende. Zur Weiterentwickelung der Geschichte bedarf es der Austreibung der Krämer hier nicht. Der Einzug genügte vollkommen, um den v. 18 geschilderten Ingrimm der Oberen hervorzubringen, und Jesu Rede, um das wachsende Staunen der vorbereiteten Menge zu erklären. Das Schisma, von welchem das vierte Evangelium wiederholt spricht (7, 43; 9, 16; 10, 19), ist auch hier vorhanden. Die Frage der hier durch die Aeltesten πρεσβύτεροι (vgl. 7, 3; 8, 31; 14, 43. 53) verstärkten Oberen, wer in aller Welt ihm das Recht gebe, so zu thun v. 27 f., ist zeitgemäss und unumgänglich und doch eine klare Herausforderung. Jesu Antwort aber ist nicht minder den Umständen angemessen, scharf und einer Kriegserklärung gleich. Er verlangt von ihnen Antwort auf die Frage nach der Bedeutung des Täufers. Auf diese Frage konnten angesichts des für den Täufer unbedingt eingenommenen Volkes die Oberen

unmöglich geringschätzig antworten: aber ebenso wenig durften sie ihn ausdrücklich anerkennen, wollten sie Jesu nicht die Waffe eines Zeugnisses ersten Ranges über sich selbst in die Hand geben (S. 7). Indem sie daher die Frage nothgedrungen offen lassen, müssen sie auch die Bedeutung des durch den Täufer bezeugten Nazareners einstweilen gelten lassen und sich selbst gleichzeitig ein bedenkliches Armuthszeugniss vor der Menge ausstellen. Jesus hat sie hiermit als unfähig zur geistlichen Leitung des Volkes blossgestellt. Wirklich regt sich Niemand im Volke, um die Oberen zu unterstützen. Wenn jedoch weder hier noch sonstwo (auch nicht 14, 43) in unserem Evangelium von Anhängern und Gesinnungsgenossen derselben die Rede ist, diese vielmehr abgesehen von den πρεσβύτεροι völlig isolirt zu sein scheinen, so wird man sagen müssen, dass dies in sich, schon im Hinblick auf die Kreuzigung, durchaus unwahrscheinlich ist. Unser Evangelist operirt zumeist mit allgemeinen Kategorien und setzt voraus, dass den Heidenchristen an der Entwickelung im Einzelnen nichts gelegen sei. Hierin ist das vierte Evangelium ungleich genauer und bietet eine werthvolle Ergänzung zu der synoptischen Darstellung. Letzteres wird besonders deutlich, wenn Marcus 14, 43 die gefangennehmende Schaar als einen ὄχλος von den Hohenpriestern und Schriftgelehrten und Aeltesten trennt, während das vierte Evangelium diesen ὄχλος mit Recht in ὑπηρέται sich auflösen lässt; vgl. jedoch Marc. 14, 47.

Was Jesus durch seine Gegenfrage gewollt und erreicht hat, wird durch das Folgende klar. Er schildert in zwei für Freund und Feind durchsichtigen Gleichnissen 12, 1—12 die Gegner als meuterische Knechte, welche die wahren Gottesgesandten verwerfen und umbringen, der gebührenden Strafe dafür aber nicht entgehen werden, und als Bauleute, die ihn, den rechten Eckstein, verworfen haben. So sehr setzt der Evangelist die Frage über die Bedeutung der Person Jesu als schon erörtert voraus, ohne davon zu berichten, vgl. v. 35 ff. Den Hierarchen bleibt nichts übrig, als in ohnmächtigem Ingrimm den Schauplatz zu verlassen v. 12. Sie entsenden nun Einzelne, Pharisäer und Herodianer, Judaisirende uud Ethnisirende, beide geeint durch aus politischen Gründen stammende Abneigung gegen Jesus, um ihn zu „fangen." Die Frage 11, 28 floss schon

aus feindlicher Absicht, war aber doch noch eine Frage; jetzt treten diese Einzelnen herzu mit bestimmt feindseliger Anweisung versehen. Die Oberen unterschätzten schon, indem sie Jesum nach seiner Vollmacht fragten, seinen Einfluss und seine Bedeutung offenbar; sie scheinen sich selbst zuweilen mit wirklichem Erfolg in eine gewisse Siegesgewissheit einzuwiegen. Die Niederlage, die sie erlitten haben, hat sie auch jetzt noch nicht genug gewitzigt, um nicht einen Versuch zu wagen, Jesum durch Fragen in gefährliche Lagen zu bringen. Beachtenswerth ist die Form, in der sie ihm entgegen treten 12, 14. Sie ist zweifellos heuchlerisch v. 15. Aber mit dieser Bezeichnung ist ihre eigenthümliche Art und geschichtliche Bedeutung nicht erschöpft. Sie wagen ein solches Auftreten, eine Bezeichnung Jesu als Rabbi, wagen ihm Lob zu spenden und ihn um Belehrung zu bitten. So müssen sie bei scheinbarer Unsicherheit nicht nur ihrer Autorität sehr sicher sein, sondern auch wenigstens sich einbilden, doch wol nicht ohne Grund, dass die Heuchelei der Frager von dem grössten Theil der Zuhörer entweder nicht durchschaut oder entschieden gebilligt wird. Dadurch wird angezeigt, entweder dass eine entscheidende öffentliche Stellungnahme der Oberen noch nicht erfolgt ist, was zum vierten Evangelium nicht (9, 22) stimmt, oder dass diese gegen Jesus erlassene Bekanntmachung selbst für Glieder der Hierarchie, insofern sie als Privatpersonen auftreten, für nicht völlig entscheidend angesehen werden durfte, oder endlich, dass die Hierarchen unter dem gegenwärtigen Ochlos einen guten Theil von Anhängern wissen, deren Zustimmung sicher sie eine plumpe Heuchelei oder einen ungeschickten höhnischen Angriff wagen. Unter allen Umständen sind Volk und Obere über ihr Verhältniss zu einander und zu Jesu vielfach im Unklaren, wie das vierte Evangelium (S. 78) im Einzelnen zeigte. Auch der Inhalt ihrer Anrede Jesu ist einer Betrachtung werth. Sie bescheinigen ihm zuerst, dass er wahr sei und nach entgegenstehendem Menschen-Ansehen nicht frage. Diese Seite in Jesu Auftreten ist also das sowol dem Volke, auf welches die Rede berechnet ist, als auch den Oberen absonderlich Imponirende, das Volk Begeisternde, die Oberen Kränkende. Es ist keine rein moderne Beobachtung, dass Jesus ein überaus kühner Reformator sei. Hier motiviren die Frager damit ihre Frage und

hoffen ihrer Heuchelei den nöthigen Rückhalt zu schaffen: das hat sie angeblich bewogen, Belehrung suchend zu ihm zu kommen und sein volksthümliches Ansehen als Rabbi vorläufig anzuerkennen. Was er so furchtlos und wahrheitsgemäss lehre, sei „der Weg Gottes", d. i. schwerlich der Weg, den Gott mit seinem Volk geht, sondern der Weg, den Gott den Gliedern des Gottesreichs vorzeichnet, der Weg zum ewigen Leben (9, 43 ff. 10, 17.), zum Ererben des Reiches Gottes (10, 23 ff.). Dem Pharisäer scheint die Summa der Theologie der Weg Gottes d. i. Ethik als Lehre von den Pflichten gegen Gott und deren Erfüllung als Mittel, Gottes Wohlgefallen zu erwerben. An dem Ziele ist auch der Jude noch nicht, und selbst Pharisäer sind zuweilen in der Lage, bekennen zu müssen, sie könnten eine Belehrung über den Weg dazu brauchen. Die Lehre vom Wege Gottes nimmt bei genauerer Betrachtung die Form von einzelnen Fragen und Antworten an, welche durch das Wörtchen ἔξεστιν zusammen gehalten werden. Der Christusapostel Paulus, dem Gesetze entwachsen, spricht: πάντα μοι ἔξεστιν (I. Cor. 6, 12), der Pharisäer dagegen (denn solche sind hier die geistigen Führer, nicht die Herodianer) meinen, dies und jenes Einzelne sei nicht gestattet (vgl. 2, 24; 3, 4). Ist es gestattet, dem Cäsar den Census zu geben oder nicht? Sollen wir ihn geben oder verweigern? Die einfache Antwort Jesu, welche sie auf den Thatbestand hinweist und der zu Recht bestehenden Obrigkeit das Ihre, Gotte das Seine geben, Politik und Religion klar unterscheiden heisst, ist den offenbar sehr verwickelt denkenden Pharisäern nicht geläufig, sondern erstaunlich. Wol unterscheiden auch sie Beides in ihrem Verhalten, indem sie sich mit der Obrigkeit thatsächlich auseinander setzen; aber ihre Theorie hat sich mit diesem Thatbestand noch nicht versöhnen können; die Frage, ob man der heidnischen Obrigkeit, die jedenfalls in dem pharisäisch-jüdischen Gesetzes- und Gottesvolks-Traum gar keinen rechten Platz finden konnte (Weber, S. 76 ff.), ist eine offene und reizt zu immer neuer Erörterung. Das Verhältniss des Judenthums zur irdischen Obrigkeit ist dasjenige des Krieges oder des bitteren Zwanges. Jesum darüber zu fragen, lag um so näher, als die Antwort für ihn augenscheinlich nach zwei Seiten hin gefährlich werden konnte, wenn die Frager einigermassen geschickt operirten. Für Jesum, der mit seiner sittlichen

Freiheit das Dilemma überhaupt nicht anerkennt, liegt sie freilich alsbald erledigt am Boden.

Dem Nazarener gegenüber mit den Pharisäern einig, obwol von diesen vorzugsweise durch die Leugnung der Auferstehung getrennt, nahen etliche Sadducäer v. 18. Dass unser Evangelist sie kurz als Auferstehungsleugner bezeichnet, zeigt an, einmal, wie sehr in der heidenchristlichen Gemeinde die ἀνάστασις Grundlehre war, sodann aber auch, welch wichtige Stellung dieselbe in der Anschauung der Pharisäer und des diesem nachfolgenden jüdischen Volkes einnahm; denn die Erwähnung dieser Differenz setzt voraus, dass das populäre Denken die Sadducäer hauptsächlich hierin von den Pharisäern und von sich selbst geschieden wusste. Hierin offenbart sich in der That ein tiefer Abstand der Sadducäer von dem sonstigen jüdischen Denken. Die ganze Lehre vom Gesetz und Verdienst, vom Messias und der zukünftigen Herrlichkeit des Gottesvolks entbehrt des Abschlusses ohne Auferstehung und Fortleben nach dem Tode (II. Macc. 7). Verwarfen die Sadducäer diesen Schlussstein, so mussten sie zu dem ganzen Gebäude eine sonderbar kühle Stellung einnehmen, die fast unbegreiflich wäre, wenn wir bei ihnen nicht vielmehr von heidnischem Epikureismus beeinflusste jüdische Philosophie als eine rein jüdische Geistesrichtung erkennen dürften. Innerhalb der jüdischen Synagoge war ihre Existenz möglich nur, insofern sie auf die Undeutlichkeit der alttestamentlichen Aussagen hinweisen und namentlich ihre inconsequente Freiheit der Ueberlieferung gegenüber durch geschäftsmässige Behandlung des Gesetzes gegen die offenbar die Propheten hintansetzenden Pharisäer decken konnten. Wirklich glauben sie Jesum, den sie hierin mit den Pharisäern einig wissen, dadurch widerlegen zu können, dass sie eine mosaische Gesetzesstelle mit spitzfindig casuistisch gezogenen Consequenzen zu einer derb materialistisch gefassten Auferstehungslehre in Widerstreit setzen, worauf freilich Jesus einfach klar stellt, dass diese Art von Auferstehung, die der jüdischen Theologie entsprechen mochte, weder die seine noch die wahrhaft biblische sei, und dass die Thora wirklich die Auferstehung, wenn auch nicht lehre, so doch voraussetze, mithin seine Gegner weder von der heiligen Schrift noch von Gottes Wesen ein rechtes Verständniss haben (v. 24 ff.). Der Umstand, dass die Sadducäer,

um Jesum zu verwirren, zum Ausgangspunkt einen Satz wählen, in welchem sie selbst mit den Pharisäern nicht Eins sind, ist übrigens beachtenswerth. Jedenfalls wollen auch sie Jesum erst von hier aus verwickeln und bloss stellen und wählen dasjenige theologische Gebiet, auf welchem sie für Disputationen am Besten vorbereitet zu sein glauben; man müsste denn annehmen, dass ihnen an der Bekämpfung Jesu so sehr viel gar nicht lag, vielmehr ihre Abneigung gegen die Pharisäer beinahe eben so gross war wie die gegen Jesus und ihnen hier einen Streich spielte. Verwandtes kann man auf pharisäischer Seite Apgesch. 23, 9 wahrnehmen.

Was wir von vornherein vermutheten und geradezu als selbstverständlich annehmen müssen und was das vierte Evangelium durchweg bestätigt, dass die jüdische Theologenclasse weder eine unterschiedslose keinerlei Widerspruch ermöglichende Schaar völlig gleichdenkender Fanatiker wirklich war, obwol Fanatismus die Mehrzahl in ziemlich gleicher Weise leitete, noch dass sie als solche von den Evangelien dargestellt oder doch vorausgesetzt wird, das zeigt sich jetzt auch im zweiten Evangelium. Es gab nicht nur zwei von einander sehr verschiedene theologische Parteien, es gab auch einzelne mehr oder weniger selbständige Naturen, welche sich ein eigenes Urtheil wahrten und gegebenen Falls, wenn auch bescheiden, damit hervortraten. Der Typus solcher Männer im vierten Evangelium ist Nikodemus; im zweiten tritt uns 12, 28 „einer von den Schriftgelehrten" gleicherweise entgegen. Bei Matthäus wird derselbe ein *νομικός* aus den Pharisäern genannt (22, 34 f.), der Jesum versuchen wolle. Jesus selbst urtheilt, dass er sich verständig verhalte; die meisten Andern sind unverständige Fanatiker, vernünftiger, sachgemässer Erörterung nicht zugänglich; Jesus sagt weiter, dass er nicht weit sei vom Reiche Gottes v. 34, eine Beurtheilung, die genau auch auf Nikodemus passen würde. Kein Wort fällt bei Marcus davon, dass er Jesum habe versuchen wollen. Den Charakter eines eigentlichen Kampfes scheinen hier die gegenwärtigen Reden für ein ruhigeres Gemüth beinahe verloren zu haben; in eine theologische Erörterung sind sie übergegangen. Dieser *γραμματεύς*, wenn auch vielleicht nicht ganz ohne feindselige Absicht, fragt, welches das erste (anders Matth. 22, 36: *μεγάλη*) unter den Geboten sei. Auch

diese Frage hat rabbinische Art und Schule zur Voraussetzung, war aber unter der Voraussetzung, dass man die einzelnen Gebote zählte und numerirte, wirklich von grösster Wichtigkeit für alle sittliche Arbeit und die ethische Forschung jener Zeit, indem sie der Frage nach den sittlichen Principien alles Handelns entsprach. Wie sie sonst beantwortet zu werden pflegte, ist leider aus unsrer Stelle nicht zu erkennen; nur dass der γραμματεύς sich mit Jesu einverstanden erklärt, wird berichtet; jedoch thut er das in rein persönlicher Weise und wird von jenem desshalb gelobt. Jesus gibt die gewünschte Antwort, indem er das jedem Juden geläufige „Höre Israel" 5. Mos. 6, 4 f. mit seiner Ergänzung aus 3. Mos. 19 citirt, Gottes- und Menschenliebe für das Höchste erklärend. Fast scheint es, als ob diese Forderung dem jüdischen Denken nicht als πρώτη ἐντολή geläufig gewesen sei. Der Schriftgelehrte begründet seine volle Zustimmung mit dem jüdischen Grund- und Glaubenssatz, dass Gott Einer sei echad, (vgl. Weber, S. 146 ff.); desshalb müsse in der That die Gottesliebe das Höchste sein und samt der Nächstenliebe noch über die einzelnen Opfer gehen, und, fügen wir hinzu, auch über das Sabbat-Gebot. Er drückt in solcher Weise ein Verständniss dafür aus, dass einzelne Handlungen ohne die entsprechende Gesinnung werthlos sind. Indem er dies sagt, denkt er jedoch schon mehr israelitisch-biblisch als jüdisch, verlässt, die Spuren der Propheten verfolgend (Jesaja 1; Amos 5), den Zauberkreis der Gesetzesverherrlichung und wird desswegen von Jesus mit ehrenden Worten ausgezeichnet, die er sich dem Anscheine nach gern gefallen lässt.

Die jüdischen Theologen wagen von nun an nicht mehr, Jesum auf solche Weise zu behelligen. Statt dessen greift Jesus sie öffentlich an v. 35 ff. Sie, jedenfalls vorzugsweise die Pharisäer, lehren: der Messias ist Davids Sohn. Viel mehr als diesen wohlfeilen, im Grunde genommen nur als analytisches Urtheil zu verstehenden Satz scheinen sie sich nach Allem, was die Evangelien berichten, aus den alttestamentlichen Schriften über den Messias nicht zu eigen gemacht zu haben. Jesus deutet durch seinen Einwand ihre weitere Ausführung an, welche den Messias zweifellos als nur menschlich darstellte, obwol der Hohepriester im Sinne Jesu ihn 14, 61 υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ nennt. Palm 110, sagt Jesus. sei von ihnen nebst anderen über-

menschlichen Schilderungen des Messias dabei völlig übersehen worden und könne mit ihren Gedanken nicht vereinigt werden. Sie geben keine Antwort darauf. Die Frage Jesu setzt offenbar voraus, dass die Messiasfrage zwischen Jesus und seinen Gegnern bereits zuvor in der Weise verhandelt worden war, dass Jesus übermenschliche Prädicate für sich als den Messias in Anspruch genommen hatte, wie das vierte Evangelium berichtet, und dass man trotz des S. 97 Gezeigten anfing, ihm das Recht dazu theils als dem Nazarener, theils aber sogar auch unter Voraussetzung seiner Messiaswürde zu bestreiten, vgl. Joh. 5, 16—18. Hieran schliesst Marcus (vgl. Matth. 23) wie zum Abschluss eine durch „in seiner Lehre" ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ als Nachtrag gekennzeichnete Warnung vor den γραμματεῖς v. 38 ff. als die auf äussere Ehrenbezeigungen mit kleinlicher Eifersucht ausgehen, dabei aber Wittwen um das Ihre bringen und heuchlerisch lange Gebete sprechen. Auch Jesu Beobachtung der in den „Gotteskasten" gelegten Gaben v. 41 ff. berücksichtigt den Werth der Gesinnung gegenüber äusserem Thun, welches vom Judenthum so übertrieben hoch geschätzt wird.

Die eschatologischen Reden Jesu dürfen nicht in lauter zeitgeschichtliche Notizen aufgelöst werden, wenn man irgend Jesu eine selbständige Lehre und Bedeutung zugestehen will. Sie bieten insofern keine Materialien für das jüdische Denken jener Zeit, als sie auch ohne dieses verstanden werden und über ihre Zeit hinausgehend allgemein menschliche und religiöse Wahrheiten obwol nicht ohne jüdische Färbung darstellen. Jesus bietet zweifellos viel Neues, seinen Jüngern bisher Unbekanntes, obwol im Gewand einer im jüdischen Volke beliebten Darstellung (Schürer, Neut. Zeitg. 28 f.). Einige Einzelheiten aber und einzelne Andeutungen, wie die Jünger seine Verkündigung über die Endzeit aufnehmen und mit ihren bisherigen Gedanken verbinden, sind von Werth für die geschichtliche Auffassung der Jünger als Glieder des jüdischen Volkes. Die Verkündigung von Krieg in Judäa 13, 14 ff. und völliger Zerstörung Jerusalems und des Tempels, welche das Volk verletzt 15, 29, hat für sie nichts Anstössiges und Aufregendes mehr 13, 2 ff.; so sehr scheint ihnen der Gegensatz des wahren Messias und der jüdischen Hauptstadt klar und innerlich begreiflich geworden zu sein; so wenig hängt ihnen die Zukunftshoffnung

zusammen mit dem Jerusalem, wie es gegenwärtig ist. Das Buch Daniel (9, 27) scheint sie dafür vorbereitet zu haben v. 14. Und doch, was für Erschütterungen musste ein jüdisches Gemüth erlebt haben, ehe es solche Dinge ohne Irrung hören konnte! Nur nach der Zeit dieser Katastrophe und nach einem Zeichen, woran man sie im Voraus erkennen werde, fragen sie, und bringen sie in Zusammenhang mit anderen von ihnen erwarteten Umwälzungen (ταῦτα πάντα) v. 4. Jesus seinerseits nennt mit einem geläufigen jüdischen Ausdrucke alle diese Ereignisse ὠδῖνες, vgl. Weber, S. 336, und setzt voraus, die Messiashoffnung sei so lebendig und werde in Zukunft noch vielmehr so sehr lebendig werden, dass viele fälschlich sich für den Messias ausgeben werden v. 5 f. 21 f. Er verkündigt Feindschaft von Seiten jüdischer und heidnischer Volksmassen und Oberen v. 9 wie von den nächsten Angehörigen v. 12, und unerhörte Drangsal v. 19. Auch dies kränkt die Jünger nicht; ebensowenig der Satz, sein Evangelium müsse zu allen Völkern getragen werden v. 10. 27. vgl. 14, 9: Jesus findet für seine, allem jüdischen Denken zuwiderlaufenden universalistischen Forderungen ein Verständniss, welches nur unter Voraussetzung eingehendster vorausgegangener Belehrung begreiflich ist; die Jünger sind von dem jüdischen Particularismus im Wesentlichen bereits thatsächlich gelöst, so wenig sie die Consequenzen dieser Anschauung im Einzelnen klar einsehen konnten. Keiner ausser Judas hält es für möglich, Jesum zu verrathen 14, 18 ff. noch in Todesgefahr zu verlassen v. 27 ff. Dem entspricht Jesu Wehe über den Verräther v. 21. Des Meisters Betrübniss in Gethsemane macht sie nicht nur nicht scheu, sondern vertreibt ihnen nicht einmal den Schlaf v. 32 ff. Selbst der Vertheidigungsversuch v. 47 entspringt der gleichen Siegesfreudigkeit. Jesu Name, 13, 13, die begeisterte Liebe zu ihm hebt sie über alle Schwierigkeiten hinweg; mit Freuden erkennen sie sich selbst unter den „Auserwählten", die gerettet werden v. 20. 22. 27, und ihren Meister in dem Menschensohn, der in des Himmels Wolken kommen v. 26 und das Gottesreich bringen werde 14, 25 und verstehen trotz Jesu Bemerkung, die Zeit wisse Niemand, seine räthselhafte Aussage, diese γενεά werde nicht vergehen, bis Alles geschehe, zweifellos so, dass noch zu ihren Lebzeiten Alles eintreten werde 13, 30 ff. Ihre Gedanken sind

mit ganzer Kraft auf die nahende Endzeit gerichtet. Jesus geht mit voller Entschiedenheit darauf ein, macht aber diese Erwartung fruchtbar für ausdauerndes sittliches Streben v. 32 ff. Das Ende aber ist, dass in der Nacht alle entfliehen, thatsächlich erklärend, dass ein solcher Vorgang wie die Gefangennehmung ohne die geringste Vertheidigung oder Herrlichkeitsentfaltung Jesu ihren Gedanken nicht entspricht 14, 50. 52.

Bei der Erzählung der eigentlichen Leidensgeschichte, aus welcher wir nur das dem vierten Evangelium gegenüber Neue hervorheben, fällt zunächst die Bestimmung der Zeit auf. Nach 14, 1 befinden wir uns jetzt zwei Tage vor dem Feste; ob sich diese Bestimmung auf die Rede vom Ende oder den Todesrath der Oberen oder die Salbung in Bethanien oder auf alle diese Ereignisse bezieht, ist hier nicht von Bedeutung. Das Passa und die Azyma werden bei den Lesern als bekannt voraus gesetzt und von einander unterschieden; hingegen werden v. 12 beide Feste in einander verwebt, indem der Tag des Passaschlachtens als erster Tag der Azyma bezeichnet wird wie Matth. 26, 17 (vgl. Meyer). Wir begegnen hier einer ganz ähnlichen Undefinirbarkeit und Verschwommenheit beider Festbezeichnungen, wie wir sie beim vierten Evangelium als möglich zu constatiren hatten, nur dass dort im Gegentheil die Bezeichnung Passa auf die Azyma ausgedehnt schien. In der That befestigen beide Ausdrücke zusammen den bei populärer Redeweise historisch und psychologisch begreiflichen, nicht von vornherein für unmöglich zu erklärenden Eindruck der Unsicherheit in der Unterscheidung beider Bezeichnungen. Darüber, dass Jesus nach unserm Evangelium mit seinen Jüngern das wirkliche Passamahl hielt, kann ein ernsthafter Zweifel nicht obwalten v. 12 ff., Der Ausdruck παρασκευή hat daher hier zum Osterfest keinerlei Beziehung, sondern wird 15. 42 ausdrücklich als Vorsabbat erklärt, und die historische Voraussetzung, die dem Evangelisten nicht des Ausdruckes werth scheint, ist, dass der erste Festtag, wenn er auf einen Freitag fiel, in einem Falle wie dem gegenwärtigen zur Hinrichtung eines Uebelthäters und anderen Werktagsarbeiten verwendet werden konnte. Er wagt diese Anschauung, sonst über jüdische Verhältnisse nicht schlecht unterrichtet, seinen gleichfalls nicht unorientirten Lesern vorzutragen, nicht erwartend, dass ihm viele Jahrhunderte später ein „Unmöglich“ entgegen klingen werde.

Die priesterlichen und theologischen Oberen suchen Jesum schon zwei Tage vor dem Fest zu greifen und zu tödten 14, 1. Dass sie erst an diesem Tage einen diesbezüglichen Beschluss fassten, wird nicht gesagt; vielmehr wird dieser vorausgesetzt (3, 6; 11, 18; 12, 12) und nur ihr Bestreben oder letztes Verhandeln berichtet, diesen Beschluss möglichst listig und ohne Rumor (vgl. v. 10 f. 44.) ins Werk zu setzen, was selbst dem Judas einiges Nachdenken verursacht v. 11. Einerseits darf man Jesum nur bei Nacht greifen, andrerseits weiss man seinen Aufenthalt und seine einsamste Stunde nicht und fürchtet in der Nacht ihn nicht zu kennen v. 44. Dabei leitet sie die bemerkenswerthe Absicht, das Fest nicht dazu zu verwenden, aus Furcht vor einem Volksauflauf. So ganz ist das Volk auf Jesu Seite. Man will jedoch das Fest nicht vorübergehen lassen, sondern Jesum schon vorher greifen: offenbar fürchtet man auch von dem lebenden Jesus politisch unbequeme Erregung des Volks. Wir sehen, das zweite Evangelium ist aus sich allein nicht genügend verständlich: die Oberen müssen schon zuvor Erfahrungen gemacht haben, welche von unsrem Evangelisten nicht berichtet werden. Die Absicht der Oberen ist hiernach, Jesum vor dem Feste zu greifen. Wenn nun der Evangelist selbst berichtet, dass sie ihn am ersten Tage, nach dem Passa, griffen v. 12, und folglich am ersten eigentlichen Festtage kreuzigen liessen, so rechnet er entweder diesen ersten Tag im Sinne der Oberen noch nicht mit zum eigentlichen Feste, oder er will berichten, dass ihr Plan zu Schanden wurde. Im letzteren Falle wäre nur um so verwunderlicher, warum dies der Evangelist nicht ausdrücklich sagt, weil ja der ganze 2. Vers dann nur desshalb dastünde und ohne ergänzende Reflexion des Verfassers nicht denkbar wäre; man muss dann überdies die Hauptsache eintragen. Seine volle Bedeutung erhält der zweite Vers erst, wenn man annimmt, er solle erklären, warum sich Alles gerade so und an diesen Tagen begab: weil die Oberen Jesum so bald wie möglich und jedenfalls noch, bevor das Fest im vollen Zug kam, beseitigen wollten. Dabei ist nicht einmal nöthig, dass der Verfasser sich dessen völlig bewusst gewesen sei; die Macht der Thatsachen hat jedenfalls der Jüngerschaar diese Absicht der Oberen ins Gedächtniss eingegraben. Das Verfahren der Oberen, durch vorgefassten Plan beeinflusst, ist

tumultuarisch gewesen nach dem zweiten wie nach dem vierten Evangelium.

Bei der Verhandlung des Synedriums, dessen 15, 1, (vgl. 14, 55; 13, 9) in auffallend unverständlicher und nichts weniger als durchsichtiger Weise gedacht ist („die Hohenpriester mit den Presbytern und den Grammateis und das ganze Synedrium"), fällt die Bemerkung auf, man habe zum Zweck der Hinrichtung Jesu ein Zeugniss gesucht und nicht gefunden, indem viele falsch zeugten und ihre Zeugnisse nicht stimmten 14, 55 f. Das Suchen wird dabei einfach als Ausdruck des Verfassers für vielfache vergebliche Bemühungen zu gelten haben, wie sonst öfters (11, 18; 12, 12). Dass viele Zeugen ihnen zu Gebote stehen, beweist die Richtigkeit der oben aufgestellten Behauptung, man dürfe die Oberen nicht als im Volk völlig isolirt auffassen; denn die Zeugen werden schwerlich zum Synedrium gehört haben und stehen den Oberen andrerseits so zu Gebote, dass sie als Mittel zum Zweck des θανατῶσαι von diesen verwendet werden. Auch in Volkskreisen hatte man Jesu Auftreten hie und da für revolutionär gehalten. Hinsichtlich der Formalitäten der Sitzung hat man sich offenbar möglichst an die herkömmliche feierliche und umständliche Ordnung gehalten und hat nicht jedes Zeugniss unbesehen gelten lassen mögen. Nicht einmal die Aussage über das Einreissen des Tempels genügt. Hierin kann man die Spur der im vierten Evangelium wahrzunehmenden Jesu freundlichen Rathsglieder finden (vgl. S. 41. 70. 137), obwol anzunehmen ist, und von Lucas wirklich berichtet wird (23, 51), dass Männer wie Nikodemus und Joseph, wenn sie dem Synedrium angehörten, theils auf Veranstaltung der Leiter, theils aus eigenem Antriebe nicht zugegen waren (v. 64). Das Wichtigste aber ist, dass wenigstens bei den massgebenden Gliedern des Rathes Jesu Tod von vornherein völlig feststeht, ehe man noch einen genügenden Rechtsgrund gefunden hat. — Die Oberen verfügen also auch nach dieser Stelle für sich selbst über einen entscheidenden Grund, den wir bereits zur Genüge kennen lernten, sind aber nicht in der Lage, denselben gesetzmässig greifbar zu fixiren. Ihre Anklage geht auf Gotteslästerung, auf welche Todesstrafe steht v. 64 (vgl. III. Mos. 24, 14 ff.); sie selbst sind dessen gewiss, weil Jesus ihr Gesetzesbild umstösst; aber er

hat das so wenig mit greifbarer Frivolität gethan, dass man ihn dabei nicht fassen kann. Es gilt also auf den anderen Punkt loszugehen. Man hat ihn vielfach für den Messias gehalten und sogar als solchen ausgerufen. Und doch ist er unleugbar ein Mensch. Die Oberen sagen, nichts als Mensch sei er. Andere sind andrer Meinung, aber diese Anschauung ist einfach als Heterodoxie zu behandeln. Er selbst hat zurückgehalten und ist mit der edelsten Vorsicht aufgetreten. Man muss nunmehr einfach ihn fragen. Der Hohepriester wählt dabei, ohne sich selbst dadurch in seiner Messiasanschauung zu binden, ein Jesu Aussagen vermuthlich entsprechendes aber doch nicht völlig ungeläufiges hohes Prädicat des Messias, um ihn so stark wie möglich zu compromittiren und entweder zu lästerlicher Aussage oder zu lächerlicher Verleugnung zu reizen. Später nennen ihn die Oberen höhnisch Messias, König Israels 15, 32. Während Jesus auf alle vorausgehenden Anklagen schweigt, beantwortet er diese Frage wirklich mit klarem und vollem Ja, in einer Weise, wie sie Niemand von den Oberen bisher vernommen hatte, zu deren eigener halb freudiger, halb entsetzter Ueberraschung. Das Todesurtheil wird nun rasch einstimmig gefällt. Die verächtliche Aufregung des Hohen Rathes übersteigt alles Mass 14, 65. Die lang andauernde Spannung hat ihr Ende, die Oberen haben nach ihrer Meinung zweifellos die Lösung gefunden, vgl. 15, 29 ff. Aber sie täuschen sich selbst.

Wie das vierte Evangelium, so berichtet auch das zweite Evangelium nicht ausdrücklich, dass man Jesum zuerst dem Pilatus als angeblichen König angeklagt habe; es bietet aber in dem Worte *παρέδωκαν* 15, 1 den Raum und setzt es, dem vierten Evangelium entsprechend, bei Anführung der Fragen des Pilatus v. 2. 9. 12 vgl. 18. 26 voraus. Durch *κατηγόρουν πολλά* v. 3 gewinnen die weiteren vom vierten Evangelisten berichteten Verhandlungen den nöthigen Raum; in *σὺ λέγεις* v. 2 wird die im Ganzen bejahende Antwort Jesu zusammengefasst. Interessant und lehrreich ist die Angabe in v. 10, Pilatus stelle Jesum mit Barrabas zusammen, weil er erkannte, dass ihn die Hohenpriester aus Neid überliefert hatten. Hiermit liefert das Evangelium eine sehr treffende, seinen heidenchristlichen Lesern angepasste allgemeine Bezeichnung des die Oberen, deren Führung die Hohenpriester übernommen haben (Joh. 11, 47 ff.),

treibenden Grundes: nicht Gottesfurcht, nicht messianische Bedenken, sondern eifersüchtige Furcht vor dem gewaltigen Reformator, der ihre auf dem Gesetze beruhende Autorität umzustürzen Willens und fähig war. Das erste Evangelium (Matth. 27, 18) dürfte den gleichen Ausdruck dem Marcus-Evangelium verdanken. Pilatus scheint dies nicht vorher schon deutlich zu wissen, erkennt es aber bald aus dem Gange der Dinge und will durch jene Vergleichung Jesu mit Barrabas zunächst die ihm unliebsamen jüdischen Oberen verspotten, dann aber auch zugleich ihre Eifersucht durch Herabwürdigung dieses gefürchteten Mannes mindern. Durch den 11. Vers erfahren wir, dass ausser den Hohenpriestern im Hofe des Praetoriums v. 16 ein „Ochlos" zugegen ist. Man darf diese Menge nicht gross noch gar als Vertretung der ganzen Stadt ansehen, weil wegen 14, 43 in erster Linie an die in Sold und Brot der Oberen stehende Schaar zu denken ist, welche Jesum gefangen nahm, wenn dieselbe auch durch Andere sich noch vermehrt haben wird. Diese „Menge" ist der Anstachelung durch die Priester bedürftig, insofern sie nicht wie diese von sich aus den Nazarener hasst, aber sie ist solcher Aufreizung zugleich fähig und zugänglich, weil sie, abgesehen von roher Skandalsucht, im Ganzen unter dem Banne der Hierarchie steht.

Der Schluss der Leidensgeschichte führt noch einige Glieder des Volkes im Einzelnen vor v. 27 ff. Da sind zunächst die beiden Verbrecher, welche (der zweite Evangelist arbeitet mit Kategorien und hat einen Unterschied im Verhalten Beider nicht beachtet) sich durch das Betragen der Umstehenden zum Spott berechtigt meinen: die Kreuzigung Jesu bietet für jedermann den überzeugenden Beweis, dass es mit Jesu Herrlichkeit zu Ende sei; warum nicht für die, welche den gleichen Kelch zu leeren haben? Da sind die Vorübergehenden (die Kreuzigungsstätte liegt am Wege und lockt auch manche neugierige und rohe Gemüther an), welche durch Kopfschütteln ein leises Bedauern überwindend, dass dieser Mann nicht halte, was er versprach, Anbeter des Erfolgs, des tief in das theokratische Gefühl der Juden eingedrungenen Wortes über die Zerstörung des Tempels gedenken und es zum Ausgangspunkt rohen Spottes machen. Andre erinnern höhnend an Elias v. 35 f. Bei einem todten, gekreuzigten 16, 6 Manne hält offenbar kein Jude (auch

die Jünger nicht) den Messiasgedanken fest. Aber im Spott zeigen jene den Weg der Ueberwindung des ärgerlichen Ereignisses an: wenn er den Kreuzestod überstände, wäre Hoffnung vorhanden. Dass er's nicht thun noch wollen wird, ist augenscheinlich; dass er's nicht kann, wissen sie doch wiederum nur aus ihren sonstigen Anschauungen über Jesu Verhältniss zu Gott, seinem Gesetz, seinem Volk, sowie aus ihrer deistisch zu nennenden Anschauung vom Walten Gottes. Das Gleiche gilt von den Hohenpriestern und Schriftgelehrten, die triumphirend in den Hohn einstimmen, nur dass sie das Gesagte noch deutlicher anzeigen. Da ist andrerseits der Centurio, ein Heide, der gleich den Anderen weiss, dass Jesus ein Gottessohn habe sein wollen und nun nach Beobachtung seines Leidens und seines von unserm Evangelisten nicht näher geschilderten Endes, vgl. v. 44 f., nicht behindert durch die jüdischen rationalistisch dogmatischen Vorurtheile, vielmehr gleich dem Weibe des Pilatus Matth. 27, 19 getragen durch grössere Beweglichkeit und Stärke populär heidnischen Gottesbewusstseins, die Ueberzeugung ausspricht, er sei wirklich ein Gottessohn. Da sind viele Jüngerinnen, deren Liebe auch durch das Schrecklichste, auch durch den Schiffbruch des Glaubens nicht ertödtet wird, und endlich Joseph von Arimathäa, ein „angesehener Rathsherr", dabei doch einer von den heimlichen Jüngern Jesu, die in ihm der Ankunft des Gottesreiches entgegen sahen (vgl. Luc. 2, 38), der „wagt es", überwindet alle Bedenken unter dem Eindruck des Schrecklichen, der verletzten Liebe und Verehrung für Jesus und des Grimms über die Vergewaltigung, vielleicht auch in dem Gedanken, dass nun doch Alles zu Ende sei, und bittet sich den Leichnam aus. Und doch herrscht in den Jüngerkreisen völlige Rathlosigkeit 16, 8, nach dem Anhange sogar Unglaube gegenüber der Auferstehungsbotschaft v. 11. 13. 14. Das tadelt nachmals der Auferstandene. Allzu sehr sei ihr Zutrauen zu ihm durch die furchtbaren Ereignisse erschüttert worden. Die Jünger sind hierin allzu sehr Juden gewesen: ihr Glaube hing doch an Zeichen; das Schreckbild des Kreuzes hatte sie zu Falle gebracht.

III.

Die jüdische Hierarchie im ersten Evangelium.

Das erste Evangelium erfreut sich mehr als die anderen seit alter Zeit des Rufes, judenchristlichen Ursprungs zu sein, sowol was den bedeutenden grundlegenden Theil, als auch was die spätere Bearbeitung anlangt, so dass es noch neuerdings Weiss als Evangelium der Judenchristen charakterisirt hat (Leben Jesu, I. S. 52 ff.). Umsomehr verdient es zum Zwecke einer, mit Riehl zu reden, naturgeschichtlichen Betrachtung des Judenvolks in der neutestamentlichen Zeit ins Auge gefasst zu werden. Nach dem bis hierher Entwickelten haben wir dabei vor Allem solche Züge in Erwägung zu ziehen, welche Eigenthümliches, Selbständiges, für uns Neues bieten oder zu bieten scheinen. Von vornherein aber sei bemerkt, dass der Evangelist geneigt scheint, das Volk im Ganzen von seiner ideellen oder besser heilsgeschichtlichen Seite aufzufassen: zwölfmal findet sich bei ihm der Name Israel, nur fünfmal der Name Juden, und zwar viermal in heidnischem Munde (2, 2; 27, 11. 29. 37. vgl. 28, 15. und oben S. 3 f.)

Die Untersuchung des ersten Evangeliums hat wiederum ihre selbständige Berechtigung, abgesehen von aller sonstigen kritischen Arbeit. Selbst wenn der Inhalt unsres Evangeliums der Geschichte nicht entspräche, würde die Form, in welche derselbe hier gekleidet ist, irgendwie auf historischen Grund und Boden zurückweisen. Irgendwie wollte der Verfasser, selbst wenn der letzte Ueberarbeiter kein Judenchrist war, jüdisches Volksdenken darstellen. Irgendwie war er jedenfalls von herrschenden Verhältnissen und Vorstellungen beeinflusst und wird oftmals dann am klarsten und zuverlässigsten jüdisches Denken

zum Ausdruck bringen, wenn er am harmlosesten sich gehen lässt. Das Gleiche gilt, wenn verschiedene Verfasser anzunehmen sind, in erhöhtem Masse, obwol in verwickelter Weise. Die Frage, ob und wieviel von der Erzählung etwa durch Phantasie und Sage beeinflusst sei (vgl. Meyer, Commentar 1876, S. 80 f. mit der neuen durch Weiss besorgten Auflage von 1883, S. 69 ff.), ist daher hier völlig gleichgiltig: unser Verfasser malt so, wie er von seiner Zeit aus das Bild des Lebens und Wirkens Jesu unter den Juden sich vorstellt; wir fragen daher mit Recht auch hier ganz einfach, welches Gesamtbild ihm vorschwebte und wie er die einzelnen Züge weiter ausgemalt hätte, wenn er gewollt hätte. Selbst wenn er dichtete und gerade wenn er dichtete, musste sein Gedicht sich der Wahrheit anpassen. Unter solchen Umständen ist auch die moderne jüdische Behauptung, die Schriften des Neuen Testaments stellen aus Parteinahme jüdische Verhältnisse in schiefes Licht, „Parteilichkeit und Voreingenommenheit haben den Verfassern bei der Zeichnung ihres (der Pharisäer und Sadducäer) Charakters die Hand geführt“ (Baneth, Ursprung der Pharisäer und Sadokäer, Dessau 1882, S. 1); nicht von vornherein anzuerkennen.

Die ersten beiden Capitel bilden einen selbständigen Theil des Evangeliums. Ihr Verfasser führt zunächst in eigenthümlicher Weise die Ueberzeugung symbolisch durch das Geschlechtsregister aus, Jesus der Christ sei Sohn Davids des Sohns Abrahams, und in ihm habe die gesamte Geschichte Israels ihren Abschluss gefunden, nicht zufällig, sondern so, dass sie sichtlich in gleichmässigen Theilen darauf angelegt gewesen sei, in ihm abzuschliessen (1, 17). Sohn Davids ist Jesus dem Verfasser einfach als rechtlicher Sohn Josephs 1, 16. 20. Ob die Belesenheit in der heiligen Schrift, specieller den Kethubim, und zwar dem hebräischen Texte, welche eine solche Darstellung sowie die häufige Citirung des Ev. voraussetzt, persönlicher Besitz des Verfassers allein oder sei es engerer Kreise von Bibelfreunden, sei es weiterer Kreise des Volkes gewesen oder gar erst in christlichen Kreisen (vgl. Luc. 24, 27) durch das Auftreten Jesu veranlasst sei, diese Frage sei hier aufgeworfen; insofern das Buch jedenfalls mehr für judenchristliche als für jüdische Kreise geschrieben sein wird, ist eine Antwort darauf keineswegs ganz einfach und sicher zu geben. Jedenfalls wird bei

Joseph 1, 21 ein nicht geringer Grad religiösen Verständnisses und Heilsbedürfnisses vorausgesetzt. Eine gewisse Freiheit in der Zurechtrückung der alttestamentlichen Geschichte ist bei dem Evangelisten bemerkenswerth.

Bereits im zweiten Capitel treten v. 4 ff. die Hohenpriester und Schriftgelehrten des Volkes *ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς τοῦ λαοῦ* hervor (vgl. Schürer in Stud. u. Krit. 1872. Heft 4). Dabei ist der Genitiv „des Volkes" v. 4 auffällig. Der obschon dem Verfasser unbewusste Zweck des Genitivs ist offenbar, von vornherein ein starkes geistiges Band zwischen dem Volk und seinen Oberen dem Leser zur Anschauung zu bringen und die Oberen als wirklich geschichtlich zu Vertretern dieses Volkes gewordene Leiter zu charakterisiren (vgl. 23, 2), vorbehaltlich späterer genauerer Darstellung ihres Verhältnisses zu dem Volke. Sie stehen äusserlich angesehen in gutem Einvernehmen mit Herodes und erschrecken mit ganz Jerusalem über die Frage der Magier nach dem neugebornen König der Juden, sind aber gern bereit, dem Herodes, der sie zusammenzuberufen sei es das Recht sei es die Macht hat, Auskunft zu geben auf die Frage, wo der Messias geboren werde. Denn Herodes selbst weiss diese Frage nicht zu beantworten, erwartet aber mit Recht bei den Oberen Bescheid zu finden. Beachtenswerth ist die Thatsache, dass der König eben so wie die Bevölkerung der Hauptstadt (vgl. Weiss, Leben Jesu I, S. 399 f. Hausrath, Neut. Zeitgeschichte I, 1, 3) und Hohepriester und Gelehrte wesentlich in der gleichen Lage sind, durch die Nachricht von der Geburt des Messias in *ταραγμός* Aufregung und Unruhe versetzt zu werden. Dieselbe scheint auch (wegen *σύν*) bei dem Volke wie bei dem König wesentlich gleicher Art zu sein. Entweder sind dabei unter der Bevölkerung politische Gründe (vgl. Joh. 11, 48) massgebend, oder der Verfasser überträgt die spätere Abneigung gegen Jesum schon in die früheste Zeit, — oder er will wirklich nur eine bei den einzelnen Volksgruppen ganz verschiedenartige Aufregung durch eine rein formal gemeinte Bezeichnung zusammenfassen. Vgl. S. 55.

Die „Hohenpriester" sind offenbar nicht dieselben wie die „Schriftgelehrten"; denn die ohnehin problematische Figur des Hendiadyoin lässt sich nicht ohne Weiteres in Anwendung bringen. Mochten auch dieselben Personen zum Theil durch

beide Worte bezeichnet werden können, so fallen eben doch Begriffe und Namen auseinander. Offenbar sind die ἀρχιερεῖς Leiter des Volkes nach ihrer berufsmässigen obrigkeitlichen Stellung, die γραμματεῖς nach ihrem geistigen Einfluss; beide Factoren müssen in wesentlichen Stücken überein gestimmt haben und ergänzten sich dergestalt, dass unserem Evangelisten so wie vermuthlich auch anderen Juden die Bezeichnung ihrer Volksleiter durch diesen doppelten Ausdruck geläufig geworden ist. Hieraus erklärt sich, dass auch bei der Berathung des Herodes beide Factoren der geistigen Führer Israels ebenso genannt wie bei den Lesern als bekannt vorausgesetzt werden.

Alle, welche die Botschaft vernehmen, leugnen nicht die Möglichkeit der Geburt des Messias, nehmen vielmehr die Wirklichkeit fürs Erste an. Schon hier wird völlig klar, was Bruno Bauer als Vertreter einer „hyperkritischen Zeit" (Weiss I, S. 288) vergeblich bestritten hat, was übrigens schon die gesamte Entstehung und Weiter-Entwickelung der christlichen Verkündigung ebenso wie nach Weiss a. a. O. die alttestamentliche Literatur an die Hand gibt, dass messianische Gedanken und Hoffnungen nicht erst durch Jesu oder des Täufers Auftreten rege gemacht wurden, sondern schon geraume Zeit vorher in dem Volke lebendig waren und verstanden wurden. Unser Evangelist wenigstens und mithin zum mindesten ein Theil der Christengemeinde des ersten Jahrhunderts setzt dies aufs Argloseste voraus und wir würden ohne diese Voraussetzung in einen wahren Wirrwarr der dunkelsten Fragen uns geworfen sehen. Herodes allerdings hat noch nicht viel von den Einzelheiten dieser Gedanken Notiz genommen; aber er weiss doch davon und trifft für jeden Fall wenigstens politische Massnahmen. War auch vielleicht nach seiner Ansicht jene Geburt nicht wirklich, so war doch mit der zweifachen Thatsache zu rechnen, einmal dass sogar im fernen Babylonien durch die dortige jüdische Bevölkerung, welche hiernach die Messiashoffnung pflegte und hegte, die Kunde von dieser Geburt bis zu den Heiden gedrungen war, so dass nicht nur heidnische Magier ihr zu Liebe sich aufmachten, sondern auch eine Himmelserscheinung auf sie bezogen wurde, und zweitens, dass durch die offenbar nichts weniger als geräuschlos erfolgte Ankunft dieser Fremdlinge nunmehr auch Jerusalem selbst und in weiterer Folge

das ganze Land in unruhige Erwartung versetzt wurde. Inwieweit jene Kunde unter dem Einflusse der dortigen zahlreichen Judenschaft (Josephus, Antt. 11, 5, 2; 15, 2. 2; 18, 9. Bell. praef. 2; 2, 16, 4, sich in Babylonien verbreiten konnte und wie es möglich war, dass eine solche Auffassung eines Sterns in Beziehung zum Messias der Juden bis dahin nur Eigenthümlichkeit der babylonischen Bevölkerung bleiben konnte, bleibe dahingestellt; nur daran sei erinnert, dass in Babylonien die Sterndeutung vorzugsweise betrieben wurde, dass die Himmelserscheinung jedenfalls erst seit kurzem sichtbar war, dass der Evangelist gerade berichtet, wie jene Kunde nicht auf die Dauer Eigenthum jener Kreise blieb, und dass überdies die Möglichkeit, dieselbe habe ihren ersten Ursprung irgendwie in Palästina selbst gehabt, nicht ausgeschlossen ist.

Die Gefragten nun wissen nichts Besseres zu thun, als die auf des Erhofften Geburt wirklich sich deutlich beziehende Stelle des Micha (5, 1) zu citiren. Da es sich im vorliegenden Falle um die Geburt des Messias handeln soll, so können sie die bestimmte Auskunft geben — soweit sind sie in der That in der Schrift und besonders in der messianischen Weissagung orientirt, vgl. 13, 52 — dass dieselbe nur in Bethlehem stattfinden könne; denn *οὕτως γὰρ γέγραπται* es liege darüber eine bestimmte, ihnen wohlbekannte Stelle der bei so deutlichem Ausspruch zweifellos auch über die Zukunft entscheidenden heiligen Schrift vor. Aus dieser Anführung ersehen wir weiter im Allgemeinen die Umrisse des Messiasbildes, welches dem Volke und seinen Oberen vorschwebt: es ist der König der Juden (v. 2), der von den Propheten bezeugte, der Anführer *ἡγούμενος*, der sein Volk weiden wird (vgl. 1, 21: erlösen von seinen Sünden) und um dessen willen Bethlehem der Bedeutung nach aufhören wird zu sein, was es ist: die kleinste Tausendschaft in Juda; denn in Bethlehem wird er geboren. Unter solchen Umständen wollen ihm die Magier, welche ihm (vgl. Tacitus, Hist. 5, 13) eine gewisse universale Bedeutung zuzuschreiben scheinen, höchste Verehrung darbringen (*προσκυνεῖν* v. 2. 11) und Huldigungsgeschenke, und Herodes erklärt das Gleiche wenigstens den Magiern gegenüber für seine Pflicht, welcher er nachzukommen nicht verfehlen werde v. 8. Keinerlei theologisches Bedenken, etwa aus einer anderen Chronologie oder sonst wie sich erge-

bend, wird geltend gemacht. Man hielt eben hiernach allgemein die Ankunft des Messias für sehr möglich. Dass man sie mit der Näherbestimmung seiner Geburt in Bethlehem für wirklich hielt und die Hoffnung die Mutter des Glaubens und so auch unserer Geschichte ward, das zu behaupten bietet unsre Erzählung trotz einiger bedeutenden Schwierigkeiten nicht die nöthige Unwahrscheinlichkeit und der gesamte Zustand der damaligen messianischen Hoffnung scheint viel zu unklar und unbefestigt gewesen zu sein, um die Grundlage für das gewaltige Gebäude zu bieten, das darauf gegründet werden soll.

Finden wir sonach bei diesen Männern den Standpunkt der vorläufigen Annahme dieser Botschaft ohne nähere Bestimmung und Stellungnahme, so liegen begreiflicherweise bei Herodes die Dinge anders. Auch ihm scheint etwas an der Sache zu sein: das Himmelszeichen des Sterns und die durch die Magier kundgewordene morgenländische Hoffnung ebenso wie das nunmehr durch die jüdischen Gelehrten und Priester ihm gewordene Orakel des Gottes Israels werden so viel Eindruck auf ihn gemacht haben, dass er an der Thatsache der Geburt eines Königssohns nicht zweifeln kann. Für die eigentlich religiöse Bedeutung des Messias merkt man aber bei ihm kein Verständniss. Bethlehem, die Davidsstadt, lässt ihm den neugebornen Knaben jedenfalls als einen zukünftigen gefährlichen Thronprätendenten erscheinen, und soviel mochte der Idumäer doch von den Messiashoffnungen des Volkes kennen (vgl. Apg. 26, 2 f.), um die politische Tragweite dieser Meldung zu ermessen. Nach seiner eigenen Gewohnheit und der Art heidnischer Könige, die in ähnlicher Lage waren, unternimmt er es daher, den wunderbar bezeugten Königsspross zu beseitigen; ob dies überhaupt Gott gegenüber möglich sei (Apg. 5, 39), darüber scheint ihm so wenig wie seinen heidnischen Vorbildern ein Bedenken zu kommen. Zudem konnte er denken, der Erfolg werde zeigen, ob das Orakel gelogen habe oder nicht.

Von dem Volk und seinen Oberen weiss er sich in dieser Sache getrennt: er ruft die Magier heimlich zu sich v. 7, um ihnen seine Weisungen zu geben; selbst für diese scheinbar harmlosen und wohlwollenden Aeusserungen erwartet er wol bei den fremden Heiden, aber nicht bei seinem Volke Vertrauen. Es ist interessant, zu wissen, wie er und wie die Juden sich

sein eignes Verhältniss zu dem Messias gedacht haben. Das friedliche Zusammenwirken im Anfang (v. 4 f.) scheint anzudeuten, dass alle Theile darüber nicht viel nachgedacht hatten; aber das alsbald eintretende Misstrauen v. 7 zeigt deutlich, dass das allgemeine Gefühl war, Herodes stehe dem Messiasglauben naturgemäss feindlich gegenüber. Er selbst ist offenbar nicht lange in Zweifel. Ich oder Er, ist seine Frage, obwol er den Magiern gegenüber die Möglichkeit eines freundlichen Verhältnisses voraussetzt und festhält, indem er eine völlige Unterordnung seinerseits in Aussicht stellt. Hiernach muss ihm der Messiasglaube bereits als eine starke geistige Macht erschienen sein. Aber diese Heuchelei wagt er nur heimlich: den Oberen des Volkes gegenüber heuchelt er vielmehr Gleichgiltigkeit und Theilnahmlosigkeit, fürchtend, sein genaues Erforschen der Zeit der Himmelserscheinung und sein übergrosser Huldigungseifer werde Verdacht erwecken. Denn die Bemerkung Meyers, die heimliche Berufung sei thöricht gewesen, aber das Böse müsse immer heimliche Wege gehen, genügt nicht zur Erklärung.

So bestand äusserer Friede und eine gewisse Gemeinschaft zwischen Herodes und den jüdischen Vornehmen, so dass sie, vielleicht selbst verhältnissmässig gleichgiltiger als das Volk, dem Messias gegenüber nicht genügenden Verdacht gegen ihn hegten, ihm die für die Magier erbetene Auskunft zu verweigern; aber es herrschte keine Intimität. Und merkwürdig, hat Herodes die Magier instruirt, von seiner frommen Absicht und ihrem Plane der Rückreise über Jerusalem zum Zweck genauer Meldung Niemand zu sagen, was doch für solche Fremdlinge nahe genug lag, oder waren die davon hörenden Volksgenossen völlig vertrauensvoll: es muss ein Engel ihnen im Traum erscheinen, um sie zu warnen und ihnen einen anderen Weg vorzuschreiben. Jedenfalls erkennt man, dass unser Verfasser den Herodes als inmitten des Volkes isolirt gekannt und ihn so sich und seinen Lesern vorgestellt hat. Auch das darf man fragen, wie es zugehe, dass von jenen Archiereis und Grammateis, welche doch sicherlich die Botschaft anging, keiner mit den Fremdlingen gezogen zu sein scheint, um die Thatsachen festzustellen und dem Messias zu huldigen. Mochten unbedeutende Glieder des Volkes, die sich etwa den Magiern anschlossen, von dem Verfasser ignorirt werden, so wäre dies den Oberen schwerlich

geschehen. Trugen etwa sie ihrerseits Bedenken, den Argwohn des Herodes zu erregen? Oder war ihre Antwort in v. 5 f. eine rein akademische, indem sie entweder die magische Gesandtschaft für eitel Thorheit ansahen oder überhaupt der messianischen Hoffnung völlig kühl gegenüber standen? Der Evangelist scheint Letzteres vorauszusetzen. Sogar die Mordpläne des Herodes scheinen, offenbar ganz öffentlich, ohne Protest ihrerseits ausgeführt worden zu sein. Zur Erklärung wird man allerdings sich dessen erinnern dürfen, dass nach Josephus die Pharisäer der Vorsehung Alles (Bell. 2, 8, 14) oder doch Vieles (Antt. 13, 5, 9) zuschrieben und damit ihrer Gleichgültigkeit einen religiösen Anstrich geben konnten, und den Sadducäern lag an der ganzen Messiashoffnung noch weniger als jenen. Es sind offenbar nur die Kreise des Volkes, die von dem Allen Notiz nahmen und die Kunde verbreiteten und fortpflanzten und prophetische Schriftworte dazu sich zurecht legten; in den höheren Kreisen bleibt Alles still.

Herodes dagegen handelt nach der Abreise der Magier in grossem Zorne (v. 16), schwerlich gegen die Magier noch gegen das Kind, sondern gegen die irgend woher kommende und in Misstrauen sich äussernde messianische Oppositionsrichtung. Wie viel auch an der Sache sein mochte, das Gerücht von der Geburt des Messias musste sich verbreiten und an den Stern knüpfen. Mochte er selbst glauben oder nicht: das Volk, wie er es kannte, musste daran festhalten, und zu seiner eigenen wie des Volkes Beruhigung musste der Beweis geführt werden, das Gerücht sei falsch oder werde doch nunmehr grundlos: er will die Hoffnung, die sich an jenen Stern knüpft, ertödten — und es gelingt ihm, weil das jüdische Volk je und je durch Zeichen, durch Ausgang und Erfolg sich bestimmen und um seine Liebe zu einzelnen Personen bringen liess. Wiederum an Schriftworte, den Gedanken der Christengemeinde entsprechend, knüpft der Erzähler den Ausgang an. Wer konnte zweifeln, dass das Kind umgekommen sei? Denn bei der Nacht v. 14 war es, völlig heimlich, wie es scheint, von Joseph und Maria gerettet worden. Wie zerfahren und unbestimmt mussten die Volksgedanken vom Messias, wie gering das thatsächliche Interesse an den Einzelheiten noch sein! Niemand sonst scheint die Abreise gemerkt zu haben, Niemand in der Lage zu sein,

Kunde zu geben, und das vierte Evangelium zeigte uns sogar (S. 38. 42), dass das Volk von Jesu Geburt in Bethlehem im Ganzen nichts weiss. Die Messiashoffnung des Volkes muss im Einzelnen damals noch eben so rasch entstanden als erloschen sein; desshalb vielleicht beachten sie die Hohenpriester und Schriftgelehrten nicht. Selbst Joseph weiss nach dem Tode des Herodes noch nicht, wessen er sich von Archelaus zu versehen habe v. 21 f. und begibt sich desshalb nach Nazaret v. 23.

Die Unbestimmtheit, an welcher das von diesen zwei Capiteln entworfene Bild hie und da leidet, wird damit zusammenhängen, dass der Verfasser nicht aus erster Quelle schöpfen konnte; selbst durch heidenchristliche Gedanken kann die Erzählung gegangen sein, ehe sie niedergeschrieben wurde. Sie nach älterer Vorlage entstanden sein zu lassen und so völlig zur Sage zu machen, ist zu wohlfeil. Jedenfalls sind diese zwei Capitel auch im Hinblick auf ihre eigentümliche literarische Sondergeschichte in der christlichen Kirche nicht als eine Hauptquelle für die Erkenntniss jüdischen Volksthums zu verwerthen.

Im dritten Capitel lenkt der Evangelist in die vom zweiten Evangelium vorgezeichnete Bahn ein. Johannes predigt von der Ankunft des Reiches Gottes v. 2, welche einen herannahenden Zorn Gottes v. 7 auch über schlechte Israeliten v. 9 f. in sich schliesse. Er wird kurzweg der Täufer genannt. Schwerlich, weil er etwa der Erste und Einzige war, der diese symbolische Handlung vorgenommen hätte; die jüdischen Bäder und Waschungen, besonders die Tauchbäder der Proselyten (Weber, S. 75) weisen darauf hin, dass dieses Symbol nicht völlig neu war. Hinwiederum hat es den Anschein, dass man des Täufers ausgedehnte Anwendung der Taufhandlung etwa in Anschluss an Jes. 4, 4; Ez. 36, 25 u. a. Stellen in Volkskreisen rasch als ein Zeichen der nahenden Tage des Messias erfasste. Der Täufer isolirt diese Handlung von allen andern dieser Art, macht sie zum sinnbildlichen Ausdruck seiner ganzen Predigt und wächst selbst gleichsam mit ihr zusammen. Bereitwilligst wird dieses Verfahren samt der Predigt des nationalen Wundermanns und Lieblings (vgl. Joh. 5, 33—36; 10, 41) entgegen genommen v. 5; man bekennt gern seine Sünden v. 6. Das Bewusstsein von Sünde und Verständniss für die Forderung der Busse ist also in Israel keineswegs ganz erstorben gewesen.

Mag man auch vielfach dem bewunderten Manne zu Liebe, ihm blindlings folgend, gethan haben, was er wünschte, mag auch auf diesem Manne in den Augen des Volkes der Glanz der anbrechenden Tage des Messias gelegen haben (vgl. 17, 10): etwas Entsprechendes, eine gewisse religiöse Empfänglichkeit muss doch in den Herzen der sich taufen lassenden Juden gewesen sein. Zudem weist der Täufer offenbare Heuchler entschieden zurück. Bei dieser Gelegenheit begegnen uns zuerst in der neutestamentlichen Geschichtserzählung vereinigt v. 7 „Pharisäer und Sadducäer". Im vierten Evangelium fanden wir diese Bezeichnung nicht, nur ἀρχιερεῖς καὶ Φαρισαῖοι wurden da mit einander verbunden, wie Matth. 2, 4 γραμματεῖς und ἀρχιερεῖς. An dieser Stelle berief Herodes die oberste Behörde des Volkes; so wird dort ein Ausdruck gewählt sein, der die berufliche Stellung der damit bezeichneten Menschen möglichst deutlich ausdrückt. Hier dagegen kommen keine Amtsträger als solche, wie etwa Joh. 1, 19 die Kommenden Priester und Leviten, gesandt von den Juden aus Jerusalem, und erst v. 24 Pharisäer genannt werden: hier nahen sich diese der Stellung nach freilich Ausgezeichneten als Personen, gleichfalls zum Zweck der Taufe. An sich liegt es nahe, die Zweitheilung Pharisäer und Sadducäer zu parallelisiren mit der anderen: Schriftgelehrte und Hohepriester, und mit der Joh. 7, 32 u. ö.: Pharisäer und Hohepriester, so dass die Schriftgelehrten im Wesentlichen Pharisäer sind, und die Hohenpriester mit den Sadducäern zusammenhängen, wobei jedoch Joh. 1, 19. 24 die Mahnung hinzufügt, die Scheidung nicht allzu straff zu vollziehen. Die durcheinander gehenden Bezeichnungen deuten darauf hin, dass bei den einzelnen Persönlichkeiten ihrer Stellung nach schon damals, wie an sich schon wahrscheinlich ist und noch jetzt bei verschiedenen Parteien und Richtungen sich wiederholt, für solche, welche nicht völlig eingeweiht waren, die Unterscheidung zuweilen nicht durchsichtig war. Jedenfalls waren die Pharisäer, wie ihr Name sagt, als solche keine Beamtete, sondern eine Richtung oder Partei, und weil die Sadducäer mit ihnen zusammen genannt werden, werden auch diese in gleicher Weise aufgefasst werden dürfen, so dass beide Bezeichnungen zunächst verschiedene Arten der γραμματεῖς sind. Weil aber die Pharisäer stets entweder vor den Sadducäern

oder gar allein als die geistigen Leiter genannt werden, so sind sie jedenfalls der Zahl nach die meisten, oder doch dem Einfluss nach die bedeutendsten (Josephus, Antt. 13 10, 5 f.; 17, 2, 4; 18, 1, 3). Insofern endlich die Pharisäer mit den Hohenpriestern verbunden werden, liegt nichts näher als der Gedanke, dass die Sadducäer den Hohenpriestern geistig nahe standen, und die Hohenpriester selbst als Schriftgelehrte unter die Sadducäer zu fallen pflegten. Nur die Bezeichnung „Schriftgelehrte und Pharisäer" 5, 20 ist von hier aus noch nicht recht zu begreifen und wartet einer völlig befriedigenden Auslegung. Einstweilen muss man annehmen, dass dabei der allgemeinen, mehr formalen Bezeichnung die Angabe der Hauptrichtung hinzu gefügt wird. An unsrer Stelle kommen viele Vertreter beider Richtungen der Schriftgelehrten einträchtig miteinander oder werden doch von dem Täufer in gleicher Weise behandelt. So sehr der judenchristliche Berichterstatter beide zu unterscheiden weiss, so sehr bezeichnet er sie hiermit als in wichtigen Stücken zusammengehörig. So werden auch die Sadducäer, obwol nicht zu den „Abgesonderten" gehörig, Vertreter gesetzlicher Schultheologie in ihrer Weise gewesen sein (Baneth, S. 69). Auch sie entziehen sich wenigstens äusserlich dem Einfluss des Täufers mit seiner messianischen Verkündigung und ascetischen Predigt nicht und erkennen damit, wenn auch wol nur nothgedrungen, die Berechtigung der messianischen Bewegung an. Um so stärker wird man diese Bewegung sich denken müssen: fast scheint es, als fürchteten diese Schriftgelehrten des Rufes ihrer Rechtgläubigkeit und Frömmigkeit verlustig zu gehen, wenn sie nicht kommen; vielleicht auch leitet sie politische Klugheit. Denn ein eigenes Bedürfniss zieht sie, wie der Täufer erkennt und der Evangelist erzählt, durchaus nicht; innere Beziehung haben sie im Grossen und Ganzen nicht zu dem Täufer (21, 25 f.). Noch viel weniger weiss er selbst von solcher ihnen gegenüber. Man könnte freilich über diese Beobachtungen zweifelhaft werden, wenn man erwägt, dass bei Lucas (3, 7 ff.) der Täufer die gleichen Worte den Massen entgegenhält. Allein abgesehen davon, dass die innere Wahrscheinlichkeit entschieden für die Auffassung bei Matthäus spricht, insofern die vorliegenden Worte einer in religiöser Hinsicht offenbar ausgezeichneten Menschenklasse gelten, beweist schon

die blosse Erzählung, dass die christliche Gemeinde samt dem für den Täufer begeisterten jüdischen Volke das Bewusstsein hatte und bewahrte, dass der Täufer und die Schriftgelehrten einander zum mindesten fremd gegenüberstanden, trotz des Berichtes bei Josephus (Antt. 18, 5, 2). Auffallend ist aber die derbe und heftige Art der Abfertigung dieser Menschen durch den Täufer. Er verfuhr zwar nach Luc. 3 mit Keinem zart und schonend, aber die Behandlung dieser bevorzugten Klasse musste besonders auffallen, wird auch in der That in unserm Evangelium ganz ausschliesslich berichtet. Und doch muss man sich wundern, dass sie nicht mehr Aufsehen erregte. Dass die Oberen nicht zu erklärter Feindschaft gegen ihn übergehen, erklärt sich nur, wenn man hieraus von Neuem einen Schluss auf die grosse geistige Macht des Täufers zieht und etwa die kurze Dauer seiner nachmaligen Wirksamkeit hinzunimmt; dass das Volk ihm dennoch nach wie vor in Liebe anhängt, beweist, dass es, wenn einmal die messianische Hoffnung erwacht war, unbekümmert um seine Oberen eigene Wege ging, eine Beobachtung, welche sich uns schon im vierten Evangelium reichlich aufdrängte; dass es den Oberen selbst in Folge solcher Aeusserungen nicht mehr gram wurde, zeigt an, dass es diesen gegenüber sich zum grossen Theil in einer gewissen Stumpfheit befand und ihre Herrschaft sich so lange wie möglich gefallen liess, auch dass die religiösen und geistigen Zustände überhaupt verwickelter Natur waren. Die eigentliche Volksmasse liess offenbar hier wie nach dem vierten Evangelium auch in Bezug auf Jesus hervorragende geistige Grössen ihren Kampf mit einander ausfechten, hie und da dazwischen redend, dem Einen theilnehmend zuschauend und ihm hoffnungsvoll nachgehend, aber den Ausgang abwartend und nicht gern eigentlich Partei ergreifend. Nur diejenigen Kreise, welche wirklich religiöses Bedürfniss hatten, wurden von den mächtigen Worten des Täufers wirklich erfasst, in ihrer Loslösung von den Oberen gefördert und so kräftig für die Verkündigung Jesu vorbereitet; ihnen verdanken wir jedenfalls die vorliegenden Nachrichten. Die naheliegende Annahme, dass Worte Jesu dem Täufer in den Mund und der Kampf Jesu zurück verlegt worden seien, löst die Schwierigkeit auf allzu bequeme Weise; sie schwebt völlig in der Luft und würde nur dann berechtigt sein, wenn

wir des Täufers Verhalten für unmöglich erklären müssten. Das ist es aber nicht. Jedenfalls erkennt man, mit welcher Abneigung die Gemeinde der Judenchristen die jüdischen Rabbinen ansah. Johannes nennt nun die kommenden Schriftgelehrten Gezücht von Schlangen, die auf heuchlerische Weise, sich selbst täuschend, dem Zorne entrinnen wollen v. 7; er vermisst bei ihnen eine würdige Frucht der aus ihrem Kommen zu ihm vermeintlich zu ersehenden Busse v. 8. 10. Auch sie geben kommend der Theorie nach zu, Sünde zu haben, auch sie erkennen im Princip die Nothwendigkeit einer Umänderung ihres Sinnes an; aber eben nur in der Theorie: wirklich fruchtbar ist dieses Bekenntniss nicht; ihr Thun stimmt nicht zu ihrem Bekenntniss. Daran hindert sie v. 9 ihr vergebliches Vertrauen auf Abraham, der ihr Vater sei (vgl. Joh. 8, 33 ff. Luc. 3, 8. Weber, S. 255 ff. u. ö.) und seinen Kindern ohne Weiteres Heil und Seligkeit verbürge (Weber, S. 280 ff.), obwol sie in religiöser Hinsicht ihm so ferne stehen wie der erste beste Stein, wenn ihn Gott zum Menschen machen wollte. So äusserlich verstehen sie das religiöse Vorrecht Israels.

Auch Jesus kommt, um sich taufen zu lassen und begründet das v. 15 damit, es zieme sich *πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην*. Er erklärt damit die Taufe des Johannes für ein in der Zeit der Vorbereitung nothwendiges Stück richtigen Verhaltens gegen Gott, und ein respectvolles Betrachten solcher zeitgemässen Ordnung ebenso wie ein Beobachten normalen Verhaltens überhaupt (*δικαιοσύνη*) für geziemend.

Die Versuchungsgeschichte kann als Beitrag zur Illustration jüdischer Volksanschauungen angesehen werden, wenn man die psychologische Deutung, wie sie etwa Weiss (Leben Jesu I, S. 330 ff.) insbesondere der zweiten und dritten Versuchung gibt, beistimmt und demzufolge in ihr die messianischen Hoffnungen des jüdischen Volkes auf der Höhe ihrer Macht und ihrer Gefahr und zugleich den sie überwindenden sittlichen Ernst des Grössten seiner Zeit in ihr sich abspiegeln sieht. Da jedoch die Begründung dieser ansprechenden Auffassung und ihre Ausführung selbst zu sehr auf die von der zeitgeschichtlichen Arbeit gebotenen Hülfsmittel angewiesen ist, so genügt hier der blosse Fingerzeig.

Im 12. und den folgenden Versen des 4. Capitels versetzt

uns der erste Evangelist ebenso wie der zweite und dritte alsbald in die Zeit nach der Gefangennahme des Täufers und zwar nach Kapharnaum in Galiläa, indem er mit jenen übergeht, was der vierte Evangelist (bis 4, 43) aus Judäa und Samaria zu berichten weiss. Dabei fällt als neu auf die straffe Formulirung der Predigt Jesu als εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας v. 23 vgl. 9, 35; und sein erstaunlicher Erfolg im ganzen Lande v. 25 bis nach Syrien hinein v. 24 ist der Erwähnung werth. Als Winkelsache muss den Jüngern Jesu dessen Wirken nicht erschienen sein; doch ging das Volk nach dem ersten wie nach dem zweiten Evangelium nicht von der Annahme aus, Jesus sei der Messias, sondern feierte und — benutzte ihn zunächst als wunderthätigen Propheten.

Die keineswegs in Jesu erste Zeit fallende (vgl. S. 15) Bergpredigt in zeitgeschichtlichem Interesse verwerthen zu wollen, kann bedenklich und mag als Auflösung derselben in zeitgeschichtliches Material erscheinen. Ich meinerseits beabsichtige eine solche weder hier noch sonst wo. Allein angesichts des Umstandes, dass neuere Theologie vielfach Jesu die wichtigsten theologischen Sätze zu grösserer Ehre seines grossen Apostels Paulus hat aus der Hand nehmen und die kräftige Lehre Jesu in ein Schattenbild verwandeln wollen, ist jeder Versuch berechtigt, Jesu bewusste Stellungnahme inmitten der Volksbewegung seiner Zeit aufzuzeigen und seine majestätische Gestalt deutlich hervortreten zu lassen. Je lebendiger wir uns die Meinung und Wirkung von Jesu Worten und Auftreten geschichtlich zu vergegenwärtigen suchen, je mehr wird er überdies auch für uns zu Worte kommen. Zudem ist die Bergpredigt ihres über allen Zweifel erhabenen allgemein giltigen sittlichen Inhaltes wegen vor aller Auflösung so sicher, dass vielmehr nur einzelne zeitgeschichtliche Beziehungen in ihr zu finden sein werden und das Uebrige erst mit Hülfe unserer Reflexion als zu jüdischen Hörern geredet erkannt wird. Wir beachten zunächst, wie hungrig nach 7, 28 grosse Schaaren des Volks nach gesunder und wahrhaft geistvoller geistiger Speise sind. Wir betonen ferner, dass die Seligpreisung der im Geiste Armen, Sanftmüthigen, Trauernden, nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden u. s. w. zu dieser Menge ebenso wie zu den Jüngern gesagt sind, so dass Jesus ein gewisses Verständniss für der-

gleichen geistige Zustände und Erfahrungen unbedingt voraussetzt, wie denn gerade das Verlangen nach dem Himmelreich und nach Gerechtigkeit ein auf jüdischem Boden zuerst gedeihendes Gewächs gewesen ist (vgl. oben S. 9. 98). Wir machen drittens darauf aufmerksam, dass alle diese Seligpreisungen Jesu ihre volle geschichtliche Beleuchtung erst dadurch bekommen, dass sie zum Gegensatz und Hintergrunde eine Volkstheologie haben, welche solche Sätze vielleicht hie und da nothgedrungen, jedenfalls aber klar und bewusst und willentlich nicht zur Sättigung hungernder Herzen auszusprechen im Stande war. Dieser neunfache feierliche Klang einer himmlischen Friedensglocke war in jener Zeit unerhört. Ja, noch mehr, die nach wahrer Gerechtigkeit Strebenden hatten vielmehr Verfolgung zu gewärtigen v. 10. Ob Jesus damit auf wirkliche Bedrückung einfacher Frömmigkeit von Seiten der Oberen hinweist, mag zweifelhaft erscheinen; man kann hier wie jedenfalls in v. 11 einen Hinweis auf die in Zukunft seinen Jüngern drohenden Verfolgungen erblicken. Doch scheint Ersteres das Nächstliegende und bietet eine historisch beachtenswerthe Ausführung zu dem Bilde der jüdischen Hierarchie. Auch v. 11 wird nicht rein zukünftig zu verstehen sein, sondern mag auf eine schon jetzt Jesu und den Seinen sich entgegen stellende feindselige Strömung hinweisen. Diese Feindschaft wird bereits v. 12 mit der Feindschaft der Väter gegen die alten Propheten (vgl. 23, 29 ff.) auf eine Stufe gestellt.

Allerdings sind alle diese Worte zunächst für die wirklich geredet, welche Jesu Jünger und als solche Salz und Licht der Welt sind v. 13 ff. Aber umgekehrt ist eben so richtig, dass sie das nicht sind wegen irgend welcher äusseren Beziehung zu Jesus (7, 21 ff.), sondern weil und insofern sie dem v. 3 ff. entrollten Bilde entsprechen. Dass aber Jesus in der Bergpredigt einschliesslich ihres Anfangs zwar nicht gegen die herrschende Theologie polemesiren, aber doch ihr positiv das Bild wahrer Theologie entgegensetzen will, wird durch v. 17 ff. zur zweifellosen Gewissheit. Zunächst wird durch v. 17 klar, dass diese Rede aus einer Zeit stammt, in welcher Jesus bereits durch seine königliche Freiheit dem Gesetz gegenüber bei den gesetzlichen Juden Aufsehen und Aergerniss erregt und sich den Vorwurf zugezogen hatte, er wolle Gesetz und Propheten

auflösen (vgl. Joh. 5, 18. S. 15). Die Propheten sind hiernach von seinen Gegnern samt dem Gesetze herangezogen worden; denn so wenig die Gesetzestheologie dieselbe wirklich lehrte und verstand, so sehr sah sie diese für einen freilich untergeordneten Bestandtheil des Kanons an und hielt sich selbst für ihre Hüterin und Bewahrerin. Jesus erklärt hier auf das Bestimmteste, er wolle ein solches Auflösen oder Einreissen der heiligen Schrift durchaus nicht. Vielmehr will er sie erfüllen. Das ist eine mehrdeutige Bildrede und soll eine solche sein. Man erfüllt ein leeres Gefäss mit einem Inhalt. So kann man hiebei das Gesetz als ein leeres Gefäss, eine bloss formale Forderung ansehen, welche erst durch sittliches Thun, und die prophetische Weissagung als Rede, welche erst durch die nachfolgende Geschichte zu ihrem vollen Inhalt kommt. Man erfüllt zweitens ein vorgezeichnetes Mass, wenn man dasjenige, was danach gemessen wird, zu dem ihm entsprechenden Zustand vervollkommnet (v. 48). Man erfüllt insbesondere einen Ausspruch, wenn man dem in ihm enthaltenen Gedanken zu voller Wirklichkeit verhilft. Dies liegt näher als jenes. Jesus verheisst jedenfalls auch nicht das Geringste von Gesetz und Propheten fallen zu lassen, bis der gesamte eigentliche Inhalt desselben zu That und Wahrheit geworden sei v. 18 und will desshalb (*οὖν*) diesen Gesichtspunkt auch bei der Beurtheilung der Glieder seines Reiches, des Himmelreiches, durchaus zur Geltung bringen v. 19. Dass dies keine leere Rede sei, könne er beweisen. Denn (*γάρ* v. 20 vgl. 7, 15—20) weit entfernt, dass die „Schriftgelehrten und Pharisäer" wirklich die wahren Inhaber und Vertreter der echten „Gerechtigkeit" seien, sei deren Gerechtigkeit für den Eintritt in das Himmelreich völlig untauglich. Jene haben zwar hiernach die Gerechtigkeit in Privatbesitz und die Gesetzeserfüllung für sich und ihre Nachtreter ausschliesslich in Anspruch genommen; aber nur scheinbar. Man muss, einmal auf die quantitative Auffassung jener Theologie eingehend sich so auszudrücken, *πλεῖον* ein Mehr als sie haben, und gerade das will Jesus offenbar machen und so Gesetz und Prophetie ihrem Inhalt und wahren Sinn nach (9, 13; 12, 7; 23, 23) zur Verwirklichung bringen, dieweil beide Ausdruck eines über alle Bestreitung erhabenen Gotteswillens sind 7, 21; 6, 10. Man strebe nur ernstlich nach Gerechtigkeit

aber nach derjenigen Gottes 6, 33! Offenbar ist die 5, 3 ff. gezeichnete Gesinnung das von Gesetz und Propheten erstrebte Ziel 7, 13. Des Gesetzes Forderung ist v. 12: Was du willst, dass man dir thue, das thue Anderen. Dieses Ziel gerade und diese Forderung lassen die herrschenden jüdischen Theologen ausser Acht: ihre Ethik ist äusserlich und egoistisch. Von einer engen Pforte v. 13, von schmerzhafter Selbstverleugnung und Kampf mit sich selbst wissen sie nichts: Lügenpropheten sind sie, äusserlich Schafe, innerlich Wölfe, unnütze Bäume, an ihren Früchte zu erkennen v. 15 ff.

Man kann denken, dass solche Ausführungen manchem Hörer nicht nur verständlich, sondern aus dem Herzen gesprochen waren und beruhigend wirkten, so dass infolge derselben viele Galiläer von der Autorität der Oberen sich gern lösten und mit freudiger Theilnahme dem Wirken Jesu folgten. Hierdurch gewinnt die Beobachtung der vielfachen Parteinahme des Volkes für Jesus besonders im vierten Evangelium neue Bestätigung.

Des Weiteren (5, 21 ff.) macht Jesus an einzelnen Beispielen klar, wie das Gesetz im Gegensatz zu der traditionellen Auffassung wirklich verstanden und „erfüllt" werden will: nicht buchstäbisch, sondern dem Geiste nach und durch ein Lehren, welches ein vom Herzen kommendes sittliches Thun fordert und selbst einzelne antiquirte und mangelhafte Bestimmungen des mosaischen Gesetzes beseitigt (v. 31 f. 38 f.) oder doch vertieft. Dabei finden sich verschiedene Belege für die äusserliche Weise der bisherigen Auffassung der einzelnen Gebote, vgl. besonders v. 34 ff. 46 f. Der Hinweis Jesu auf die Zöllner und Heiden v. 46 f. 6, 7 f. 32 warnt die eingebildete Judenschaft vor geistlichem Dünkel, obwol die Heiden 6, 7 f. 32 tiefer gestellt werden, und die Forderung stillen Wohlthuns 6, 1 ff. 18. tadelt beliebtes Prunken. Bemerkenswerth ist dabei, dass die Verwerthung des Begriffs *δικαιοσύνη* schon 5, 20, noch mehr aber 6, 1 sich dem jüdischen Sprachgebrauch anlehnt: an letzterer Stelle scheint es geradezu wie *zedaka* (Weber, S. 273 ff.) für *ἐλεημοσύνη* v. 2 f. d. i. Almosen zu stehen. Auch die Warnung vor heuchlerischen Gebeten v. 5 ff. ist gerade dem jüdischen Volke und seinen Oberen dringend nöthig (Weber, S. 40 ff.), wie Jesus v. 5 selbst ausführt; und die Hinweisung auf den mangelnden Lohn

v. 5 tritt dem herrschenden Verdienstgedanken (Weber, S. 267 f.) entgegen. Das Gleiche gilt von der Belehrung über das Fasten v. 16. Auch hindert nichts, bei der Warnung vor irdischen Schätzen v. 19 ff. zunächst an jüdische Gewinnsucht und bei der Verwerfung lieblosen Richtens 7, 1 ff. zuerst an jüdisches kleinlich liebloses Urtheilen zu denken. Der ganze Abschnitt 6, 1—18 wendet sich ersichtlich gegen die rabbinischen „guten Werke", Almosen, Beten, Fasten, als angebliche Ergänzung der Gesetzesgerechtigkeit (Weber, S. 273 ff.), während 5, 21—37 diese selbst beseitigt (derselbe, S. 269 ff.). Und wie letzterer Abschnitt zuletzt dem gesetzlichen Formalismus die rigoroseste Forderung der Nächstenliebe entgegensetzt (5, 38—48 vgl. 7, 1—5), so schliesst jener mit der Entgegensetzung wahren Gottesdienstes voll heiligen Ernstes gegen den mit jenen „guten Werken" wohl vereinbaren Mammonsdienst (6, 19—34 vgl. 7, 7—11), eine der grössten Gefahren jüdischen Volksthums (Jac. 2, 1 ff. 5, 1 ff.). Der Zweck der ganzen Bergpredigt ist offenbar, die Majestät göttlicher Forderung gegenüber einer äusserlichen Theologie geltend zu machen, ohne Rücksicht auf die Möglichkeit ihrer Erfüllung. Eben desshalb kann sie als Quelle für die Erkenntniss jener Theologie verwerthet werden.

Unter solchen Umständen ist der Schluss der Bergpredigt 7, 21 ff. voll berechtigt und zeitgemäss: das hie und da schon bemerkliche blosse Bekenntniss zu Jesu als dem Herrn genüge für Niemand; auch er, und er erst recht, fordere in dem ausgeführten Sinne Thun des göttlichen Willens v. 21. 26, welcher nicht schlechthin mit dem Gesetze zusammenfalle, aber in ihm bisher seinen Ausdruck gefunden habe.

Der Ochlos des Marcus löst sich im ersten Evangelium 8, 1. 18; 9, 33 u. ö., in einzelne Schaaren ὄχλοι auf: der judenchristliche Leser weiss eben sowol wie der Erzähler, was dem Heidenchristen bei Marcus zunächst gleichgiltig sein konnte, dass das jüdische Volk sich aus einzelnen Gruppen und Personen zusammensetzt. Der fromme heidnische Centurio 8, 5 ff. zeigt, dass die in dem jüdischen Lande lebenden Heiden sich weder der jüdischen religiösen Hoffnung überhaupt, noch dem Eindruck der Majestät Jesu völlig zu entziehen vermochten, vielmehr zum Theil mit einer von Jesu in Israel vermissten Glaubensstärke dafür offen waren, was Jesum veranlasst, der

Heidenwelt im Gegensatz zu den eigentlich berufenen Söhnen des Reiches Theilnahme am Himmelreich in Aussicht zu stellen v. 11 f., ohne damit directen Anstoss zu erregen. Die Heilungen Jesu haben den jüdischen Berichterstatter an Jesaja 53, 4 erinnert v. 17. Sein Ruf verbreitet sich jedesmal in der Umgegend des Ortes 9, 26. 31. Ein, wie es scheint, sogar zum weiteren Jüngerkreis gehörender (8, 21 vgl. 13, 52) γραμματεύς begehrt Jesu nachzufolgen, hat sich aber die Schwierigkeit des Unternehmens nicht klar gemacht v. 19 f., ein anderer Jünger lässt sich bewegen, zum Zweck der Nachfolge sogar auf seines Vaters Bestattung zu verzichten v. 21 f. Der Zöllner Matthäus, gehorcht alsbald 9, 9. Jener nennt Jesum διδάσκαλε 8, 19; die Jünger scheinen mit κύριε schon mehr sagen zu wollen v. 25, obschon ihr Glaube in Jesu Augen noch zu gering ist v. 26. Die „Menschen" fragen staunend, ποταπός woher er sei v. 27, Dämonische nennen ihn Gottes Sohn, der vor der Zeit zu ihrer Qual gekommen sei v. 29, zwei Blinde Sohn Davids 9, 27; er selbst gebraucht den Ausdruck Menschensohn v. 6. Schriftgelehrte sind es, die ihn bei der Heilung des Paralytischen kritisirend der Lästerung beschuldigen v. 3, Pharisäer, die seine Zöllnerliebe bemängeln v. 11 und seine Heilungen auf den Teufel zurückführen v. 34; dagegen ist der hülfesuchende Vater einer todtkranken Tochter (Jairus) ein ἄρχων v. 18. In jenem ganzen Land ist Jesus berühmt v. 26.

Auch jetzt noch bleibt Jesus bei seiner Weise, in den Synagogen zu lehren; auch jetzt noch ist der Inhalt seiner Lehre die gute Botschaft vom Reiche v. 35. Auf solcher Thatsachenpredigt ruht nach wie vor seine Lehre: neue Principien und Gedanken ergeben sich daraus, sind aber nicht Ausgangspunkt und eigentlich erster Inhalt. Hieran schliesst sich die Bemerkung v. 36 vgl. 10, 6, Jesus habe Jammer empfunden über das hirtenlosen Schafen gleichende Volk, welche Bemerkung durch ihre Form anzeigt, dass seine Jünger Gleiches mit ihm empfinden, und durch den Satz fortgeführt wird, dass zu grosser Erntearbeit auf diesem Gebiete viele Arbeiter nöthig seien: Israel ist bisher als ein besserer Leitung ebenso bedürftiges als fähiges Volk anzusehen. Die Ernte selbst aber ist Gottes.

Mag auch bei diesem Blick auf die Ernte ein Hinweis auf die Heidenwelt nicht ausgeschlossen sein, so hält sich doch

Jesus bei der erstmaligen Aussendung von Ernte-Arbeitern d. i. seinen Jüngern als Verbreitern der Botschaft vom Himmelreich, 10, 7 vgl. 11, 12, streng an jüdische Gebiete, schliesst sogar die Samariter hiebei aus 10, 5. Dem kananäischen Weibe gegenüber kommt dies zu schärfstem Ausdruck 15, 24—27. Die neue Botschaft muss durchaus erst auf innerjüdischem Gebiete verbreitet und durchgearbeitet werden; das Volk, das so lange die Stellung eines Gottesvolkes inne hatte, muss auf Grund genauer Information Stellung dazu nehmen. Hierbei erhellt, wie unrichtig es ist, den Synoptikern nur kurze Zeit der Wirksamkeit Jesu, nur ein Jahr zuzuschreiben. Schon jetzt stehen wir längst nicht mehr am Anfang: schon jetzt bedeutet Verwerfung der Boten Jesu soviel als bewusste Verachtung des Gottesreiches v. 13 ff. 40 ff. so genaue Bekanntschaft mit Jesu wird schon in Galiläa allenthalben vorausgesetzt: schlimmer als Sodom und Gomorrha sind solche Städte; und es gibt eine Feindschaft von Wölfen schon jetzt im Volke, der man mit Klugheit ohne Falsch begegnen muss v. 16. Obwol die Ankündigung solcher Feindschaft auf die Zukunft geht, so bereitet diese sich doch im lästerlichen Hasse gegen Jesus v. 25 in den Synagogen und Synedrien schon jetzt vor und wird späterhin zu einem Kampf des Judenthums mit der neuen Verkündigung vor und mit Hülfe von heidnischen Gewalthabern werden, wobei allerdings klar werden wird, das auch die Heidenwelt nicht ohne Weiteres empfänglich ist v. 17 f. Die erweckte Feindschaft wird die zartesten Familienbande zerreissen v. 21. 35 f. und wird zu grimmigem Hasse werden einzig um des Namens Jesu willen v. 22, insofern in diesem Namen sich eine Geistesrichtung geltend machen wird, welche dem natürlichen Denken aufs Tiefste zuwider ist. Aber der Blick auf die messianische Ankunft des Menschensohns v. 23 und die Zuversicht auf den Beistand des Gottesgeistes v. 19 f., sowie auf die Alles offenbar machende Gerechtigkeit v. 26 f. und Macht Gottes, der allein wirklich Leib und Seele verderben kann und der Seinen sich annimmt, wird Ausdauer und Heldenmuth verleihen v. 28 ff. Darum verlangt Jesus kühn und scharf furchtloses Bekenntniss zu seinem Namen als dem Panier der wahren Reichsgenossen v. 32 f.; er will und kann nicht Frieden bringen, sondern Krieg v. 34 bis zur Geringachtung von Vater und Mutter v. 37, bis

zur Bereitschaft zum Tod selbst am Kreuze v. 38 f. Jesus so gut wie später seine Jünger und unser Berichterstatter insbesondere sind sich der Tragweite der völlig neuen Verkündigung wohl bewusst.

Inzwischen hat Johannes der Täufer im Gefängniss von den Werken des Christus viel gehört 11, 2. Frei genug ist sein Verkehr mit der Aussenwelt; in der Bezeichnung Jesu als „des Christus" spiegelt sich seine und der Seinen Anschauung, oder doch die der christlichen Gemeinde, zurückgetragen, wieder. Er selbst ist nicht zufrieden. Das ist so begreiflich, dass sich hieran keine ernsthaften kritischen Operationen anknüpfen lassen. Auch nach unsrer Stelle hat der Täufer Jesum für ἐρχόμενος den Kommensollenden d. i. den Messias bisher gehalten und will ihn ferner gern dafür halten; aber in der Gefängnisseinsamkeit scheint ihm die messianische Offenbarung zu langsam vorwärts zu gehen: auch sein Messiasbild ist von eigenwilliger Construction nicht frei gewesen. Nun geht's ihm wie vielen Andern (oben S. 25 f.), dass er die Bedeutung Jesu nicht mehr erkennt; vielleicht täuschte er sich. „Wir warten eines, der kommen soll," das ist die Losung jener Zeit; „bist du's?" die daraus sich ergebende Frage. Gross genug sind des Täufers Gedanken von Jesus; aber an seiner eigenen Auffassung wird er irre. Indess, ein Wort von Jesu selbst wird genügen, ihn zu beruhigen. Jesus gibt seinem durch die Schrift geschulten Verstande durch Hinweisung auf die Erfüllung von Jes. 29 u. 35 befriedigende Antwort und bezeichnet es als sittliche Aufgabe für den schwergeprüften Mann, durch Leid und Anstoss und Eigenwillen nicht irre zu werden v. 4 ff. Schrift und Gewissen nimmt er mit Entschiedenheit für sich als Zeugen in Anspruch. Und dem Volke macht er klar v. 7—11, Johannes, der von der Menge so Angestaunte, sei bekanntlich kein schwankes Rohr noch ein weichlicher Höfling, sondern, wie die Menge glaubte, ein Prophet, ja der grösste, der durch Maleachi 3, 1 verheissene, heissersehnte Messiasvorläufer, grösser als alle Weibgeborenen, und doch kleiner als der Kleinste im Himmelreiche. So leitet Jesus selbst den Strom der Täuferbewegung und Täuferbegeisterung auf sich und stellt sich indirect, für Einsichtige deutlich, als Messias hin, indem er zugleich von dem Eintritt des Himmelreichs an eine neue Zeit datirt. Eben

in Johannes, dem Grössten bisher, finde die bisherige Entwicklung ihren Abschluss v. 13 f. Nun gilt nicht mehr der Gesichtspunkt der mehr oder weniger hervorragenden Stellung in der Vorbereitung des Gottesreiches, sondern das Himmelreich selbst mit grossen und neuen Gaben und Thatsachen; jetzt in der Zeit Jesu gilt nicht mehr äusserer Rang und Ordnung, sondern nur der Grad der sozusagen gewaltigen, kraftvollen persönlichen Aneignung des Heils durch den Einzelnen. Aber die Meisten wollen von solcher geistigen Arbeit und Aufregung nichts wissen v. 16 ff., sondern haben als eigenwillige Kinder von ihren selbstischen Gedanken aus Johannem so gut wie Jesum gemeistert und verworfen, vgl. Joh. 5, 35.

Wehe über die Städte, die sich zu einer Umkehr zu wirklich gottgemässem Verhalten nicht bewegen liessen! v. 20 ff. Aber Gott Lob, was Weise und Verständige, was die gelehrte Aristokratie Israels nicht annimmt, das lassen sich einfältige Gemüther gefallen: die Verkündigung der vollen, obgleich durch Leid und Schmerz gehenden, doch durch das Beispiel des sanftmüthigen Meisters erquicklichen, beseligenden Offenbarung Gottes in seinem über Himmel und Erde waltenden Sohne v. 25—30. Majestätisch sind diese Aussprüche; dem jüdischen Gemüthe sind sie auch nach unsrem Evangelium nicht für sich allein anstössig gewesen (S. 89 ff.). Denn ruhig schreitet die Erzählung darüber hinweg, berichtet vielmehr im Anschluss daran ganz klar, wodurch es zum entscheidenden Kampfe gekommen sei 12, 1 ff., vgl. oben S. 101 ff. Pharisäer sind die Anstossnehmenden v. 2, obschon gerade bei Matthäus nicht sie, sondern des Johannes Jünger die Frage wegen des Fastens aussprechen 9, 14, vgl. Luc. 5, 33. Marc. 2, 18.

Jesus zeigt ihnen, dass das Gesetz selbst auf seiner Seite stehe und macht überdies 12, 6. 8 geltend, die gewaltige neue Zeit bringe völlig neue Gesichtspunkte für ihn und die Seinen. Jenen scheint das Aehrenraufen als am Sabbat geschehend verwerflich, v. 2 vgl. Marc. 2, 24; die Frage über Heilungen am Sabbat dagegen ist ihnen selbst bisher noch nicht völlig erledigt v. 10. Nun bringt sie die Macht der Thatsachen über Jesu und der Thatsache gewaltige Logik hinweg zu der Entscheidung, Heilen sei nicht erlaubt v. 14: allzu rücksichtslos verfährt dieser Mann; pietätlos und gefährlich scheint er ihnen; sein Auftreten

ist eine satanische Versuchung der „Frommen“ in Israel: er muss beseitigt werden. Jesus beruft sich ausdrücklich auf das Gesetz (v. 5 vgl. Marc. 2, 25. Luc. 6, 3) und dessen wahren Inhalt: Erbarmen und nicht Opfer, v. 7 vgl. 9, 13, sowie auf das natürliche Gefühl, das selbst des Thieres sich erbarme v. 11 f. Deutlich erkennt er seiner Gegner Stimmung und entnimmt daraus die Nothwendigkeit, fürs Erste mehr in der Stille zu wirken, damit nichts überstürzt werde v. 15 f. Der geistige Kampf will seine Zeit haben. Den Verfasser erinnert dies an Jesaja 42, 1—4. Vgl. S. 7. 11 f. 27. 45. 166.

Die Volksschaaren aber denken nicht so wie ihre Oberen. Sie fassen ernstlich die Möglichkeit ins Auge, dies sei vielleicht der ersehnte Davidssohn v. 23. Sie sprechen es als eigene Meinung aus, so dass es die gegenwärtigen Pharisäer — so bestimmt Matthäus v. 24 die von Jerusalem herabgekommenen Schriftgelehrten des Marcus (3, 22 vgl. 7, 1) — hören, ohne sie doch direct zu fragen; so abhängig ist wiederum die Menge in Galiläa nicht, dass sie nicht eine eigene Vermuthung aufzustellen wagte und beharrt auch nach dem abweisenden Ausspruche jener v. 24 bei ihrer Vorliebe für den Wunderthäter und Teufelaustreiber 13, 1 f. Die Heilung Besessener ist es besonders, welche zu jener Vermuthung führte: sie wird vor Allem, durch deren Zurückführung auf Satan, von den Pharisäern beseitigt 12, 24. Jesus weist diese Erklärung, zu welcher die Pharisäer von ihren Vordersätzen aus in der That genöthigt waren, zurück: sie sei in sich unsinnig v. 25 ff. Und warum, fragt er, bedürfen sie einer solchen gewaltsamen, verleumderischen Erklärung? Reden denn nicht auch sie vom Gottesreiche, und wollen, dass es komme? Warum durchaus widersetzen sie sich dem, dass es in Jesu komme und in der Weise, wie es in ihm unter Wunderwerken kommt, indem sie ihr „Unmöglich“ aussprechen? v. 28. Freilich, seine Feinde sind sie noch nicht offen geworden; jener Ausspruch war bisher nur noch ein kritisirendes liebloses Wort und mancher unter ihnen meint vielleicht, er wolle zusehen und abwarten. Aber hier gilt kein Abwarten, sondern Entscheidung für oder wider: alles Zuwarten ist Hinderung v. 30. In Wirklichkeit liegt die feindliche Richtung deutlich genug vor. Sie sagen, er treibe die bösen Geister aus nicht durch den heiligen, sondern durch den bösen Geist. Wissen sie das

so gewiss? Sind sie dessen so sicher, dass nicht bei ihnen, sondern auf Jesu Seite das Unrechte liege? Wenn nun Er versichert, was die Menge glaubt, dass der heilige Geist in ihm wirkt, können sie sich dem Eindruck so völlig entziehen, müssen sie nicht zugeben, dass sie in Gefahr stehen, den heiligen Geist Gottes selbst zu lästern, indem sie ihn für satanisch erklären? Ihn, den Menschensohn, kann jemand lästern in guter Meinung aus Unverstand, und es ist Vergebung möglich; wo aber so deutlich eine höhere Macht spricht, sollte man doppelt vorsichtig sein. Aber jene können nicht anders: ihr Verhalten entspricht ihrem verfehlten Wesen v. 33 ff. Faule Früchte wachsen auf faulen Bäumen; weil jene schlecht sind, müssen sie schlecht reden; aber für jegliches verwerfliche Wort gehen sie dem Gericht entgegen. So durchwandert Jesus im geistigen Entscheidungskampf mit seinen Gegnern in Galiläa die gleichen Stadien wie in Judäa nach dem vierten Evangelium: ihre Einwände weist er zurück, will die Stimme des Gewissens weckend ihnen und Andern zeigen, dass ehrliche Verstandesgründe und wirklich religiöse Hindernisse seiner Anerkennung nicht im Wege stehen und wendet sich zuletzt siegreich angreifend gegen den als letzten Grund aufgezeigten bösen Willen, bei Matthäus und Marcus so gut wie im vierten Evangelium. Dabei bleibt als werthvolles Ergebniss des Kampfes stehen, dass Jesus die ihm beigelegte Messiaswürde von Neuem nicht ausdrücklich, aber stillschweigend annimmt, die Gegner aber gleichzeitig dieselbe verwerfen. Uebrigens erkennen auch sie deutlich den Fortschritt des Kampfes. Wenn er Messias sein will, soll er ihnen ein entsprechendes Zeichen geben, sagen Einige von den Schriftgelehrten und Pharisäern v. 38, nämlich nicht nur die schon oft gesehenen, sondern ein eigentlich messianisches, untrügliches (vgl. S. 8. Joh. 2, 18). Das Gleiche scheint sich auch sonst wiederholt zu haben 16, 1 ff. Joh. 4, 48; 6, 26; wenigstens ist dies nicht unwahrscheinlicher als die Annahme, dass der Evangelist sich aus Versehen wiederhole. Er lehnt das begreiflicher Weise ab. Ein so böses ehebrecherisches Geschlecht fordert Zeichen! Das möchten Fromme thun, die den Bund mit Gott nicht brachen, wenn sie es wollten und brauchten; aber diese Art hat keinerlei Recht. Jene haben der Zeichen genug und lassen sich weisen; diese sehen keine Zeichen und wollen keine

gelten lassen. Nur das Jonas-Zeichen wird ihnen werden, freilich so vergeblich wie die andern, und nur zum Gericht. Sie wollen ja nicht, sie verweigern innere Umkehr! Die Nineviten waren bereit dazu infolge der einfachen Predigt des Jonas, aber diese sträuben sich bei so ganz anderen Vorzügen! Die Königin von Saba kam von weiter Ferne her, den Salomo zu hören, und hier ist mehr als Salomo, — ohne Wirkung. Aber es wird noch schlimmer mit ihnen werden: der zeitweise Aufschwung und die anfänglich anscheinende Bereitwilligkeit der jüdischen leitenden Kreise wird, das ist schon jetzt klar zu erkennen, zu einem schmachvollen Rückfall führen v. 43—45.

Hieran schliesst sich der Unterricht der noch immer zuströmenden Menge in der S. 107 ff. besprochenen Gleichnissform 13, 1 ff. Dass Jesus mit derselben auch in dem Volke eine Abscheidung minder Geneigter und eine Schärfung des Gegensatzes beabsichtige, tritt im ersten Evangelium mindestens eben so klar hervor als im zweiten, obschon dem Matthäus das Nichtsehen der Menge nicht wie dem Marcus (4, 12) Zweck, sondern in milderer Auffassung Ursache jener Form scheint v. 13. Das eingeschlossene Geheimniss des Reiches schliesst bei ihm eine Mehrheit von Mysterien in sich v. 11, und als Erfüllung alttestamentlicher Hoffnung seien diese aufzufassen v. 16 f. Wie heilsam und gerecht die Gleichnissform wirke, erkennt man angesichts des Umstands, dass noch 15, 31 die Menge in Jesu Auftreten eine herrliche Offenbarung des Gottes Israels preist und noch 16, 14 an den Täufer, an Elias, an Jeremias oder einen andern Propheten denkt. Dennoch führt alsbald das erste Gleichniss jene Absicht sogar lehrhaft ziemlich deutlich aus, indem es eine verschiedene Stellung der Hörer zu dem verkündigten Gottesworte darthut. Die schlechte Aufnahme des Wortes vom Reich v. 19 erkläre sich aber daraus, dass die sittlichen und religiösen Bedingungen, die in der Sache liegen, nicht erfüllt seien, so dass nachmals rasches Sinken des bisherigen geistlichen Besitzes im Volke zu erwarten sei. An die Stelle des Ausdrucks Gottesreich tritt hier der specifisch-jüdische des Königreichs der Himmel, um dessen Deutung man sich anderwärts bemüht hat (vgl. Cremer, Bibl. theol. Wörterbuch. 1883. S. 160 ff.). Den Jüngern erklärt Jesus schon jetzt, das in ihm erfüllte (v. 17) Wort vom Reich werde nicht

ohne Kampf, Angst und Verfolgung festgehalten werden können v. 21 und finde in der irdischen Sorge und weltlichen Lust bedenkliche Feinde v. 22; wo es aber den Sieg behalte, da bringe es Frucht v. 23. Ohne dass desshalb das Himmelreich von ungeistlichen Elementen bewahrt bleiben könne v. 24—30. 47—50, werde es doch zu stolzer Grösse heranwachsend unaufhaltsam seinem Alles neugestaltenden Weg gehen v. 31—33 und zuletzt im Gericht über den Teufel und die Bösen, über alle Anstösse und alle Bosheit den Sieg offenkundig davontragen v. 37—43. — Nachdem hierauf der Evangelist ebenso wie das Evangelium von der widerwilligen Aufnahme Jesu in Nazaret erzählt hat, kommt er gleich jenem auf das Verfahren des Herodes mit dem Täufer auf und dessen Ende zu sprechen 14, 1 ff. Dabei berichtet er ausdrücklich, dass das Volk den Täufer für einen Propheten angesehen habe und dass Herodes diese Volksstimmung wohl gekannt und gefürchtet habe v. 5, so dass die mörderische Bitte der Tochter ihn betrübte v. 9. Jesum treibt das Begebniss in die Einsamkeit, aber die Menge strömt ihm nach v. 13, und Herodes hört von ihm so viel, dass er nicht umhin kann seine Gedanken darüber zu haben und seinen Knechten auszusprechen v. 2, vgl. S. 113 f. Nach der Speisung verrathen die Jünger, Jesum auf dem Meere wandelnd sehend, volksthümlichen Glauben an φαντάσματα „Erscheinungen", vor denen sie sich fürchten v. 26, vgl. Marc. 6, 49. Luc. 24, 37. Petrus aber erholt sich rasch und traut sich selbst zu auf Geheiss seines Herrn gleichfalls auf dem Wasser gehen zu können v. 28 f., obwol sein Glaube sich nachmals als zu schwach erweist v. 30 f. Das Ende dieses Erlebnisses ist das anbetende Bekenntniss der Jünger, dass er wirklich sei, was sie bisher schon dachten und hofften, der Sohn Gottes v. 33, und stetig wachsender Zulauf der Menge v. 35 f.

Nunmehr treten die jerusalemischen Hierarchen handelnd ein. Was bisher von den Pharisäern und Schriftgelehrten zu berichten war, trug hiernach theils nicht officiellen, theils nicht öffentlichen Charakter. Dass ausserdem auf den Festen in Jerusalem in gleicher Weise wie in Galiläa der Kampf gleicher Gegensätze ausgefochten wurde, ist von vornherein anzunehmen, ebenso wie, dass nicht an einem Orte und nicht mit einem Male ein solcher Kampf sich entschied. Jetzt trifft, wie es

scheint, eine Art von Untersuchungscommission ein, welche wenigstens Materialien für späteres Vorgehen sammeln soll. Pharisäische Parteigänger und theologische Sachverständige, unter diese beiden Gesichtspunkte fallen die Gesandten 15, 1. vgl. Marc. 7, 1, S. 116 f.; auch die Pharisäer kamen nach Matthäus von Jerusalem. Der eigentliche Zweck und die Haltung der Gesandtschaft ist wirklich ausschliesslich pharisäisch, denn die Sadducäer verwerfen selbst nach Josephus (Antt. 13, 10, 6) die Ueberlieferung der Aeltesten, deren Uebertretung durch Unterlassung der Händewaschung hier vor Allem getadelt wird; aber sie müssen nach demselben Josephus den Pharisäern zumeist das Feld überlassen. Wegen 16, 1. 6. 11 f. wird man sie dennoch öfters als Trabanten der Pharisäer zu denken haben. Dass die Jünger getadelt werden und nicht Jesus selbst, kann daran liegen, dass die Pharisäer zunächst nur die Jünger hierbei zu beobachten Gelegenheit hatten oder dass sie einen ganz directen Angriff nicht wagten. Wird doch auch der Meister genügend blossgestellt, wenn seine Jünger getadelt werden, vollends nach jüdischen Gedanken. Von dem Meister heischen sie eine theologische Vertretung seiner Jünger, nicht in der Meinung, er werde eine solche zu geben im Stande sein, sondern sei es aus der nicht überlegenden Aufregung der Entrüstung heraus, sei es in der siegesgewissen Hoffnung der Ueberführung des Nazareners. Jesus weist den Gegnern einfach nach, dass ihre Ueberlieferung das Gottesgesetz beeinträchtige. Das ist hiernach und nach andren Nachrichten selbstverständlich nicht die Ansicht der Oberen: Tradition und Schrift, mündliches und geschriebenes Gesetz fallen nach ihrer Ansicht und Absicht zusammen; jenes soll diesem zu wahrer Geltung, Ausführung und Auslegung verhelfen. Und doch, wie verkehrt v. 4 ff., wie äusserlich und mit Heuchelei versetzt ist diese Meinung v. 7 ff. Zu schwerem Aerger gereicht desshalb den Pharisäern Jesu Ausführung v. 12: ihrer gesamten von der Halacha nicht mehr loszureisenden Gesetzestheologie hat Jesus tödtliche Wunden beigebracht. Aber Jesum kümmert das wenig: diese Theologie ist ein Gewächs, das Gott nicht gepflanzt hat und das ausgereutet werden muss v. 13 f.; man muss die Pharisäer, welche der neuen Zeit nicht gewachsen sind 16, 2 f., in ihrem ohnmächtigen Grimm sich selbst überlassen.

Zeigen die Jünger bei dieser Verhandlung 15, 15 ff. ein noch keineswegs der neuen Lehre völlig entsprechendes Verständniss, so ist doch andrerseits der Beachtung sehr werth, dass der ihnen neue Satz sie nicht verletzt, obwol sie den Grimm der Pharisäer erkennen. Beide Seiten sind zusammen ins Auge zu fassen. Fehlte jene Seite, so könnten wir sagen, die Jünger seien ideale und allgemeine Menschen, aber es fehle ihnen die jüdische Färbung; müssten wir die andre Seite vermissen, so würden wir vermuthen müssen, sie wären bald in den Pharisäismus zurückgefallen. Nun erkennen wir sie zugleich in einer eigenthümlichen Abhängigkeit und Freiheit. Das Gleiche wie hier in Bezug auf die Anschauung vom Gesetz und dem sittlichen Handeln des Menschen erkennt man alsbald hinsichtlich ihrer Auffassung vom Gottesvolk. Sehr bemerkt haben sie das lehrreiche Erlebniss mit der Kananäerin v. 21 ff. Dabei scheinen sie die national theokratische Empfindlichkeit schon mehr abgelegt zu haben als die gesetzliche Aengstlichkeit, denn sie rathen Jesu selbst, sich des Weibes zu erbarmen. Allein in ihrer Praxis sind sie auch hinsichtlich des Gesetzes ihrer eignen Theorie vorausgeeilt v. 2, und engherzige jüdische Anschauungen finden sich in der andern Hinsicht auch später noch bei ihnen. Dazu kommt, dass das sich an den Davidssohn wendende heidnische Weib auch mit judaistischen Voraussetzungen sich in Einklang bringen liess, insofern sie einfach unter dem Gesichtspunkt einer Proselytin betrachtet werden konnte und sogar eine an Heiden gespendete Hülfe nicht verworfen werden musste. Führte doch Alles, was Jesus thut, die Menge mit Recht zu einem Lobpreis des Gottes Israels v. 31. Jesu eigne Worte brachten den Vorfall erst zu principieller Bedeutung.

Am wenigsten scheinen die Jünger Jesum zu verstehen, wenn er allgemeine Wahrheiten in bildliche Form kleidet. Die gleiche Beobachtung liess sich im vierten Evangelium über die Volksmenge machen, vgl. oben S. 24. 47. Jetzt verstehen sie nicht, was er unter dem Sauerteig der offenbar Jesu gegenüber in wesentlichen Stücken zusammenhaltenden, von den Jüngern noch nicht in ihrer ganzen Gefährlichkeit erkannten Pharisäer und Sadducäer 16, 6 ff. versteht. Die naiv materialistische Deutung seines Wortes durch die Jünger zeigt die populär jüdische Auslegungskunst in glänzendster Beleuchtung. Sie meinen daneben,

er wolle sie nunmehr (etwa wie die Essener?) in der Auswahl seiner Speise von seinen Gegnern absondern, nachdem er sie doch vor Kurzem über die Werthlosigkeit äusseren Thuns und Speisegenusses unterrichtet hat 15, 17. Sie sind aber bereit, auch hierin dem Meister gegenüber den ihnen je länger, je verhasster werdenden Hierarchen zu folgen, obwol freilich ihr Hauptinteresse durch das gegenwärtig infolge ihrer Vergesslichkeit ihnen mangelnde Brot in Anspruch genommen wird, so dass Jesus vor Allem ihren Kleinglauben rügt. Nun erst machen sie sich los von dem Bilde und erkennen, dass Jesus nur die Lehre der Gegner im Sinne gehabt habe, verstehen auch alsbald diese Warnung zu würdigen.

Alle Fortschritte, welche bei den Jüngern so deutlich zu erkennen sind, wachsen offenbar immer von Neuem aus ihrer Liebe und Begeisterung für Jesu Person heraus, welche ihr Herz ganz und gar gewonnen hat. Was sich schon längst vorbereitete, das bringt Jesus bei Cäsarea Philippi zu offener Aussprache, ihr Bekenntniss, er sei der Christ, der Sohn des lebendigen Gottes 16, 16, vgl. S. 121. Wenn nach dem vierten Evangelium die Jünger mit diesem Bekenntniss Cap. 1, 42. 50 anfangen, so ist auch hier wieder bei lebendiger Geschichtsauffassung ein absoluter Widerspruch nicht so bestimmt zu constatiren, als moderne Aeusserlichkeit will. Auch was man anfangs in kühnem Griff erfasst hat, muss man nachmals sich geistig erwerben. So genau kennen die modernen Forscher das geistige Arbeiten der galiläischen einfachen Fischer nicht, als sie oftmals vorgeben. Ganz unerhört übrigens kann die Bezeichnung des Messias als des Gottessohnes im Volk nicht gewesen sein, denn weder hier noch sonst wo tritt dieses Prädicat als das eigentlich Neue auf, sondern das Neue ist die Verbindung eines solchen Prädicats mit dem Namen des Nazareners zu einem Aussagesatz: er ist es. Selbst der Gegensatz der Oberen richtet sich in erster Linie nicht gegen dieses Prädicat als etwas Neues und Unerhörtes, vgl. S. 67 f. Sehr beachtenswerth ist, dass die Jüngerschaft in ihrer Ueberzeugung sich inmitten des Volkes durchaus selbständig weiss und auch angewiesen wird, damit noch zurückzuhalten, und dass Jesus selbst ihr Bekenntniss eine unerhörte, gottgewirkte, epochemachende und für das Himmelreich im Allgemeinen, für seine

Gemeinde, die hier zum ersten Male auftritt, insbesondere grundlegende That nennt und dem bekennenden Petrus hohen Lohn in Aussicht stellt. So schreitet Jesus weiter fort auf der Bahn der Loslösung und Verselbständigung seiner Jüngerschaft inmitten des jüdischen Volkes. Naturgemäss und voll innerer Wahrheit schliesst sich alsbald hieran die Verkündigung seiner Leiden, welche freilich des Petrus zufahrenden Eigenwillen blosslegt v. 21 ff. Eine spätere Wiederholung dieser Verkündigung erregt tiefe Trauer bei den Jüngern 17, 22 f. obwol dieselbe nicht haftet, vgl. 18, 1. Dass Jesus über kurz oder lang nach Jerusalem reisen müsse, werden auch die Jünger sich gesagt haben; dass es dort nicht ohne schweren Kampf abgehen werde, konnten sie denken, und gerade Matthäus scheint ihnen hierin mehr zuzutrauen 17, 23 (ἐλυπήθησαν σφόδρα) als Marcus (9, 32) und Lucas (9, 45). Aber dass dieser Kampf mit dem Tode Jesu endigen müsse, dass Jesus nicht einen geeigneten Zeitpunkt wählen oder durch wunderbare Machtentfaltung die Feinde überwinden könne, verstehen sie nicht; dass gar der Tod der eigentliche Weg der Aufrichtung des Himmelreichs sei, ist ihnen durch Jesaja 53 noch viel weniger als dem Täufer ohne innern Schmerz wirklich klar und geistiges widerspruchloses Eigenthum geworden und geht auch durch Jesu wiederholte Ausführungen nicht in ihre allzu sehr auf die kommende Herrlichkeit (vgl. 18, 1) gerichteten Gedanken ein; auch die ihnen selbst verkündigten Leiden 16, 24 dünken ihnen klein in Gemeinschaft mit Jesu, der überdies selbst über die Verkündigung seiner Leiden hinweg alsbald wieder zur Verheissung der sehr nahen Ankunft des Messiasreiches übergeht v. 27 f. Der Meister selbst will seine Jünger nicht vorzeitig herabstimmen; er hat sie nur vorbereiten wollen. Auch die Verklärung 17, 1 ff. steht damit offenbar in Zusammenhang, und Mose und Elias v. 3 werden von den Jüngern zweifellos in Hoffnung der letzten Zeit geschaut; denn dass sie mit ihrem Verständniss und Hoffen auf den geheimnissvollen Vorgang eingehen und so daran geistig mit betheiligt sind, lässt sich auf keinen Fall leugnen. Petrus scheint alsbald alles Andre zu vergessen und die selige Endzeit für gekommen zu erachten; doch ergreift die Jünger Schrecken bei der vernommenen Stimme: die unmittelbare Gottesgegenwart erfüllt sie nach alttestamentlicher Art mit schauderndem Ent-

setzen. Die Weisung Jesu, von dem Gesagten für's Erste nichts weiter mitzutheilen, muss ihnen einleuchten; die Zeitbestimmung „bis nach der Auferstehung" bleibt gegenüber dem Erlebniss Nebensache, mag auch als erst später von den Jüngern beigefügt verstanden werden.

Die Einnehmer der Tempelsteuer (vgl. Keil, Comm. S. 370) treffen Jesum in Kapharnaum, seien sie nun als dort ansässig oder als reisende Beamte der jüdischen Oberen zu denken. Sehr auffällig ist, dass sie nicht wissen, ob der διδάσκαλος des Petrus und der Anderen (nicht der ihre) die Steuer zahlen werde v. 24. Man hat kein Recht, diese Frage irgendwie als böswillig zu verstehen; sie ist vielmehr ein Beweis, dass auch diese Menschen entweder Jesu messianische Ansprüche oder seine selbständige Stellung den Hierarchen gegenüber kennen. In letzterem Falle enthalten sie sich bescheidentlich eigener Meinung, obwol sie durch οὐ die Ablehnung nahe legen, versagen aber jedenfalls Jesu nicht die übliche Ehrenbezeugung; im ersteren, wahrscheinlichen Falle sind sie selbst auf den Gedanken gekommen oder er ist ihnen von ihren Meistern eingegeben worden, der sei es wirkliche sei es angebliche Messias habe nichts zu entrichten. In diesem Falle bemerken wir hier wieder eine Freiheit und Beweglichkeit des populären Messiasbildes, welche von dem späteren synagogalen dem Gesetze angepassten vortheilhaft absticht (Weber, S. 343). Petrus sieht die Angelegenheit wieder anders an. Er glaubt auf die Frage der Beamteten aus genügender Kenntniss seines Meisters heraus die bestimmte Versicherung geben zu können, Jesus entrichte die Steuer, wolle also in keiner Weise den Gesetzesbestimmungen sich entgegensetzen, und seine Messiasbestrebungen seien nicht revolutionär. Hier bestätigt sich das S. 75. 95 Gesagte: Jesu Jünger sind in Hinsicht des Gesetzes ganz harmlos conservativ und übersehen, eben weil sie die strenge pharisäische Schule gar nicht durchgemacht haben, nicht das Ende der Wege ihres Meisters (vgl. Apg. 15 und Galater 2). Der Meister selbst muss dem Petrus erst erklären, dass er, der Messias, als Sohn des Königs, d. h. als höchstberechtigtes Glied des Gottesreichs zu einer solchen gesetzlichen Steuer nicht verpflichtet sei v. 25 f., woraus erhellt, dass Petrus sein Ja wirklich aus gesetzlichem Sinn heraus gesprochen hat, so dass er durch Jesum in dieser Hinsicht hier einen neuen Anstoss und Unter-

richt zu grösserer Freiheit empfängt. Jenes Wort Jesu von den „Söhnen" gilt überdies von den Jüngern mit wegen des Plurals in σκανδαλίζωμεν und der Worte ἀντὶ ἐμοῦ καὶ σοῦ v. 27. Eine gesetzliche Verpflichtung zum Zahlen erkennt Jesus nicht an; aber eine moralische, welche durch einen Absichtssatz ausgedrückt wird, ebenda. Die Freiheit (ἐλεύθεροι v. 26) findet ihre Bestimmung und so zu sagen Beschränkung durch die Pflicht, keinem einen Anstoss zu bereiten. Dieses würde jenen Beamteten (αὐτούς) geschehen, wenn Jesus nicht zahlte. Hatten diese also durch ihre Frage ihm Freiheit lassen wollen, so neigt doch ihr Wunsch dahin, dass er zahlen werde, und nach ihrer sittlichen und religiösen Verfassung wären sie nicht im Stande, ein anderes Verfahren Jesu zu tragen ohne Schaden zu leiden. Worin dieser innere Schaden bestehen würde, wird nicht gesagt; es kann sowohl Anreizung zu falscher Freiheit, als dasjenige gemeint sein, was wir gemeiniglich unter Aergern verstehen. Näher liegt das Erstere: Jesus fürchtet unreife Loslösung vom Gesetze, deren Keime sonach trotz alles pharisäischen Zuges im Volk zu beobachten waren. Klarer liegt die Frage für Jesus selbst. Zahlt er nicht, so werden jene und mit ihnen Andre zwar über Jesu messianischen Anspruch und seine Selbständigkeit dem Gesetze und der Hierarchie gegenüber klarer werden, aber auf Kosten ihres vor Allem zu schonenden religiösen Sinnes überhaupt, weil die Vorbedingungen für das Verständniss solchen Handelns bei ihnen nicht erfüllt sind; zahlt er, so werden sie freilich in jener Hinsicht nicht gefördert, aber die Gefahr revolutionärer Anregung wird vermieden. Jesus entscheidet sich alsbald für die letztere Möglichkeit und bestätigt dadurch bis auf Weiteres das conservative Verhalten seiner Jünger, sich begnügend, im engeren Kreise ein Missverständniss seines Thuns abzuschneiden. Und dieser engere Kreis, voran Petrus, hat seine Worte nicht vergessen; solche Worte erklären psychologisch das langsame Loslösen der Jünger vom Gesetze.

Das „Himmelreich" bleibt dauernd im Mittelpunkte der Gedanken der Zwölf 18, 1. Es wird auch darin Grade und Unterschiede geben müssen, meinen sie, vgl. 20, 20—28; wer unter ihnen wird über die Andern hervorragen, und wonach wird das bestimmt werden? Ihre Gedankenkreise sind so, wie sie sind, mit Fleisch und Blut, in die Hoffnung der Zukunft

eingegangen. Da aber fordert Jesus so stark und deutlich und umständlich wie bei den Synoptikern sonst selten, völlige Sinnesänderung und Neuwerden wie Kinder als Bedingung für den Eintritt in das Gottesreich v. 3, vgl. 3, 2; 9, 13; 21, 32, und bestätigt dadurch die Ausführungen von Joh. 3, 3 ff. Demüthiger Kindessinn ist der einzige Weg zum und der einzige Massstab im Gottesreich v. 3—4. 10. 14. Hieran schliesst unser Evangelist einige Reden, die nicht in diesem Zusammenhang gesprochen sein werden, vom Aergern der Kleinen, vom Aergerniss überhaupt, von Gottes Liebe zu den verirrten Geringen, von der Behandlung fehlender Brüder in der „Gemeinde", welche in rein jüdischer Weise dem ἐθνικός und τελώνης entgegentritt v. 17, von der Gabe der Sündenvergebung und gemeinsamem Beten v. 18—20, von der Pflicht der Vergebung gegen Andre um der selbst erfahrenen Vergebung willen v. 21—35, sämtlich Reden, die bei ihrem allgemeineren Inhalt für unsren Zweck nicht von Belang sind; nur dass sie zeigen, wie ernstlich Jesus eine Abtrennung seiner Jünger als selbständiger Gemeinde von dem jüdischen Volk vorbereitet hat.

Auch in Peräa wird Jesus von Volksmengen begleitet 19, 1—2. Die Erzählung von der Frage der Pharisäer über die Ehescheidung fügt sich dem über Marc. 10, 2—12 Gesagten ein, jedoch so, dass der erste Evangelist unsre dort (S. 125 f.) geäusserte Vermuthung samt der damit zusammenhängenden Auffassung vom pharisäischen Denken bestätigt und zugleich sich selbst als Kenner des jüdischen Lebens ausweist; auch die andre Beobachtung ist zu machen, dass anstatt des heidenchristlich verständigen ἐπέτρεψεν bei Marcus den Pharisäern hier gewiss mit gutem Recht ein ἐνετείλατο v. 7 in den Mund gelegt wird: ihnen wird im Handumdrehen und zu Gunsten der σκληροκαρδία gelegentlich auch aus einer Concession des Gesetzes (v. 8) ein Gebot. Die verwunderte Rede der Jünger v. 10 veranlasst Jesum, versuchsweise einen absonderlich dunklen Satz auszusprechen für den, der ihn etwa verstehe v. 11 f. Auch die Verhandlung mit dem reichen Menschen, der Jesu nachfolgen will, welche hier mehr in Frage und Antwort vor sich geht als bei Marcus, zeigt bestimmter jüdische Gestaltung, insofern der Jüngling nicht alsbald versteht, welches unter den vielen Geboten des Gesetzes Jesus meine, so dass der De-

kalog nicht entfernt die hervorragende Stellung in der Synagoge eingenommen haben kann wie im christlichen Unterricht, und insofern er seiner Ueberzeugung, die von Jesus angeführten Gebote gehalten zu haben, die Erklärung hinzufügt, es könne ihm hiernach eigentlich nichts mehr fehlen v. 20, obwol er das Gefühl hat, er müsse noch ein Uebriges thun v. 16, wo nicht eine *Mizwa ἐντολή*, so doch ein *Maase tob ἀγαθόν ποιεῖν*. Jesus belässt ihn bei der Meinung, er sei, wo nicht gut *ἀγαθός* v. 17, so doch im jüdischen Sinne *zaddik* gerecht, wolle nun aber *τέλειος* vollkommen werden v. 20, indem er ihm freilich schliesslich eine Anweisung dazu gibt, die alle eingebildete sittliche Hoheit des Menschen auf einmal beseitigt v. 21 f. Für die Jünger verwerthet Jesus diese Erfahrung zu neuer Belehrung über den Eingang ins Himmelreich v. 23—26. Die sich hieran schliessende Verheissung von Lohn für die Jünger nimmt wiederum in v. 28 bestimmtere Gestalt an als bei Marcus, mit Rücksicht auf die im Mittelpunkt der jüdischen Volksgedanken stehende Erwartung des Himmelreichs. Zugleich scheint die dem Matthäus eigenthümliche Erzählung von den Arbeitern im Weinberge (20, 1—16 vgl. 19, 30) geeignet und bestimmt, gerade den jüdischen auch von den Jüngern noch nicht überwundenen (19, 27) Lohngedanken entgegenzuwirken. Die gleiche, hier übrigens auch bei Marcus zu findende, auf jüdische Verhältnisse mit grosser Sorgfalt eingehende Umständlichkeit, welche bei Lucas (18, 32) vermisst wird, nimmt man wahr in der Leidensankündigung 20, 18 f.: erst werde er den Hohenpriestern und Schriftgelehrten übergeben, die ihn zum Tode verurtheilen, und diese erst überliefern ihn den Heiden zu allem Weiteren.

Ueber die jubelnde Menge beim Einzug 21, 8. 9 gilt im Allgemeinen das oben S. 131 f. zu Marcus Gesagte. Der engere Jüngerkreis ist sicher nicht allein thätig, trotz Luc. 19, 37; aber ebensowenig ist das ganze jüdische Volk wie eine unterschiedslose Masse gemeint; die Worte *ἄλλοι* v. 8 und *οἱ ὄχλοι προάγοντες αὐτὸν καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες* schützen den Evangelisten vor diesem Missverstand. Der Zuruf hat nach ihm bestimmt dem Davidssohn gegolten v. 9, was bei Marcus noch zweifelhaft sein konnte. Erst infolge des Einzugs der jubelnden Schaar kommt „die ganze Stadt“ in Aufregung, und wir haben alle Ursache, dem Evangelisten dankbar zu sein für die

hierauf bezüglichen unser Geschichtsbild im Allgemeinen bestätigenden und specieller ausgestaltenden Bemerkungen v. 10 f. Die Mehrzahl, sei es der Bewohner Jerusalems, sei es der Festgäste, fragt noch immer: Wer ist dieser? Sie mit einem Schlage zu orientiren, das wird eine von den Absichten Jesu beim Einzuge sein. Von der also „sprechenden Stadt" werden die Schaaren v. 11 wiederum unterschieden, indem sie antworten, das sei Jesus, der Prophet aus Nazaret in Galiläa. Sie sagen nicht, das sei der Messias. Mithin war nicht dies der Sinn jener Frage, was Jesus sei, und die Fragenden sind nicht in der Lage gewesen, Jesum wol seiner äusseren Erscheinung, aber nicht seiner Bedeutung nach zu kennen; vielmehr scheinen sie von Jesus dem galiläischen Propheten wol gehört zu haben, kennen ihn aber nicht von Ansehen. Somit sind wir hinsichtlich der begleitenden Schaar zumeist auf Festgäste hingewiesen, ohne dass Jerusalemiten ausgeschlossen wären. Legt der Ausdruck in v. 10 letztere als die Fragenden nahe, so scheint dies mit dem Umstand zusammenzuhängen, dass die Synoptiker von Jesu Wirken in Jerusalem nichts berichten; allein die ὄχλοι werden doch andrerseits durch Nichts ausschliesslich als Galiläer bezeichnet, und die schreienden Kinder im Tempel v. 15 ebenso wenig. Immerhin haftet ein gewisses Dunkel an der Darstellung. Die eben besprochenen Kinder stellen die Messiashoffnung dar als selbst in die jugendlichen Kreise des Volkes gedrungen. Die Oberen hingegen zürnen Jesu, dass er sich solche messianische Rufe gefallen lasse v. 15 f.; sie scheinen vorauszusetzen, dass Jesus mit diesem Lärm nicht übereinstimme. Jesu Antwort zeigt, dass er diese Voraussetzung nicht ernstlich nimmt, indem er einfach den Empfang solchen Zurufs bescheinigt und denselben mit Verwerthung einer Psalmenstelle in majestätischer Ruhe acceptirt. Die mit Verdruss gepaarte Hoffnung, Jesum durch plump geheucheltes Vertrauen zu überlisten, wird zu nichte. Die Vermuthung, auch die Oberen Jerusalems kännten ihn nicht persönlich, liegt auf den ersten Blick nahe, hat aber angesichts der gesamten raschen Entwickelung Alles gegen sich, auch unsern ersten Evangelisten selbst, sogar abgesehen von 23, 37. Vgl. 21, 25; 22, 46; 26, 55.

Ueber die Tempelreinigung vergleiche man das oben S. 132 Gesagte. Das Wort von der Räuberhöhle, welches Marcus

zum Inhalt der jener Handlung nachfolgenden Lehre gemacht hat, zeigt sich hier wie der verwandte Ausspruch bei Johannes (2, 16) sachgemässer verknüpft mit der Austreibung selbst. Dagegen fehlt auch bei unsrem Evangelisten nicht das Lehren im Tempel v. 23. Hierdurch und durch die folgenden Kampfesreden füllt der Evangelist in seiner Weise die Lücke aus, welche durch das Fehlen der judäischen Begebenheiten für die innere Entwickelung des Kampfes entstanden ist und reicht dem vierten Evangelisten insofern die Hand, als nun beide, die synoptische und die johanneische Darstellung, das Ende Jesu nicht ohne einen in Judäa selbst sich vollziehenden Kampf vorstellen können. Freilich will offenbar nicht einmal unser Evangelist den gesamten Verlauf hindurch vollständig darstellen und erklären, während der vierte Evangelist diese Absicht hat (Joh. 1, 9 f.) und erreicht. Vielmehr treten Jesu bereits in v. 23 wiederholt wie v. 15 f. die Oberen feindselig entgegen, wie bei Marcus mit der nahe liegenden, zur Entscheidung treibenden, obwol nicht völlig aufgeklärten Frage nach seiner Vollmacht. Man darf fragen, ob die Sache nicht so gelegen habe, dass Jesus entweder Messias war, und dann besass er diese Vollmacht, oder nicht, und dann besass er sie nicht; durch seinen Einzug hatte er sich als solchen bekannt, und die Frage war also überflüssig, vollends die Frage nach der Beschaffenheit seiner Vollmacht. Aber unmöglich ist sie trotzdem nicht. Die Oberen selbst noch ungewiss, sind klug genug, und die Verlegenheit, muss sie darin bestärken, seinen Einzug auch jetzt noch so wie schon v. 16 (vgl. v. 10) nicht für eine messianische Kundgebung ansehen zu wollen und halten sich so die eigene Entscheidung über den zu wählenden Weg offen; unter solchen Umständen ist die Frage erklärt, und die ablehnende ihre Frage als Heuchelei behandelnde Antwort Jesu nicht minder. Dem Matthäus eigenthümlich ist dabei die Parabel von den zwei Söhnen v. 28—30, welche mit ihrer Anwendung v. 31—32 einen erwünschten Beitrag zur lebendigen Ausmalung des Kampfes bietet. Wie sehr muss Jesu Wirksamkeit das Ansehen der Oberen untergraben haben, dass er diese ungestraft und von der zuhörenden Menge ungerügt v. 46 unter die Zöllner und Huren stellen und solchen das Gottesreich in Aussicht stellen darf vor jenen! Der Ausdruck, Johannes sei ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης ge-

kommen, gibt dem allgemeinen Eindruck des Johannes auf das jüdische Volk eine einfache Aussprache mit den Worten der Synagoge selbst. Bei den folgenden Gleichnissen (vgl. S. 133) ist auffallend, dass Jesus in v. 40 f. die Moral fragend aus seinen Gegnern herauszieht, und dass die „Anderen" des Marcus, denen das Gottesreich gegeben wird, hier zu einem fruchtbringenden Volke werden v. 43; hierdurch wird die Rede wiederum verschärft, insofern sie nicht nur gegen die Oberen, sondern auch gegen das Volk mit gerichtet erscheint, obwol ausdrücklich hinzugefügt wird, dass die Hohenpriester und Pharisäer die Worte auf sich beziehen v. 45, während die ὄχλοι Jesum für einen Propheten halten v. 46. Also immer noch für einen Propheten: auch die Menge, auch unsre Berichterstatter sehen den Einzug nicht für eine unzweifelhaft messianische Kundgebung an und haben die gehörten Reden nicht in diesem Sinne verstanden.

Das dem Matthäus an dieser Stelle (22, 1—14) eigenthümliche Gleichniss von den Hochzeitsgästen fügt sich samt demjenigen vom hochzeitlichen Kleide in den gesamten Zug insofern wohl ein, als es den Gedanken ausführt, die Zugehörigkeit zum Gottesreich sei nicht äusserlich und national, sondern sittlich bestimmt, und aus der Berufung fliesse noch kein Anrecht ans Himmelreich, mithin das jüdische Volk samt seinen Oberen vor die Frage stellt, ob sie nicht verworfen werden könnten. Immerhin schliesst sich τότε v. 15 mehr an den Inhalt als an die scharfe Form der Rede an: eine genügende Herausforderung lag schon in dem Vorausgehenden. Hierauf erfährt man zugleich der Sachlage entsprechend, wer diejenigen sind, welche die einzelnen versuchlichen Fragen ausdenken und die nöthigen Abgeordneten aussenden, im Verhältniss zu den Abgesandten. An eine gemeinsame Oberleitung der Feinde Jesu ist nicht zu denken; es handelt sich mehr um Kleingefechte, in welchen die Einzelnen Lorbeeren und Verdienste zu erwerben hoffen. Immerhin gehen die Pharisäer v. 15. planvoller zu Werke. Der Artikel fällt wiederum auf. Eine Beziehung auf das direct Vorausgegangene in dem Sinne, dass es sich um eine bestimmte kleinere am Kampfe Theil nehmende Schaar handle, ist unwahrscheinlich, da im Vorausgehenden eine solche nicht ausdrücklich geschildert worden ist. Der 23. Vers legt nahe,

an die Hauptvertreter der jerusalemischen Hierarchie überhaupt zu denken, deren Haupttheil eben die jerusalemischen Pharisäer d. h. deren angesehenste Vertreter sind. Der Rath, den diese halten, muss nicht als feierliche Sitzung gedacht werden; solche Fractionssitzungen der Pharisäer sind möglich, aber schwerlich zu erweisen. Vielmehr führt des Herzens Zug die anwesenden Pharisäer an den ersten besten geeigneten Ort sitzend oder stehend zum Rath zusammen. Man sucht absichtlich nach schwierigen Fragen; das oben S. 135 ff. Gesagte wird also hier bestätigt. Zur Ausführung des Planes machen sich jedoch nicht die pharisäischen Lehrer — als solche werden sie nun deutlich — sondern deren „Jünger", Talmidim, (Marc. 2, 18. Apg. 22, 3; Weber, S. 127 f.) auf der Lehrer Geheiss auf, und Herodianer (vgl. 11, 8; Marc. 3, 6. S. 105) lassen sich mit ihnen entsenden v. 16. Wir erhalten unwillkürlich den oft schon gewonnenen Eindruck der inneren Unsicherheit und der Schlauheit der Pharisäer, die sich vor neuen Niederlagen fürchten. Freilich, des Volkes Stimme, die aus unsrer Erzählung spricht, hat den Unterschied zwischen Lehrern und Schülern nicht allzu gewissenhaft beobachtet. Dazu trug das Ganze zu sehr den Charakter einer Schlacht. Auch die anwesenden Herodianer bezeichnet man als die Herodianer. Jedenfalls erklärt sich die schmeichelnde Anrede v. 16, die bei Marcus unsre Verwunderung erregte, leichter aus dem Munde von Schülern, und die Absicht der Pharisäer bei ihrer Vorsicht ist begreiflich; auch ist der fluchtähnliche Rückzug v. 22 auf diese Weise erklärlicher.

Etwas anders liegen die Dinge bei den Sadducäern v. 23. Deren Kommen steht in keinem ersichtlichen directen Zusammenhang mit dem der Pharisäer, weder zeitlich, denn sie kommen nur „an jenem Tage", noch den Umständen nach, denn es sind einzelne, scheinbar zufälligerweise kommende: bei ihnen fehlt der Artikel. Und ihre Frage ist harmloserer Natur. Ihre Feindschaft gegen Jesum ist bei weitem oberflächlicher als diejenige der Pharisäer. Freilich ist der Ausgang auch bei ihnen kein anderer: sie finden eine ebenso treffende Zurückweisung und eben so aufmerksame Hörer (v. 33) und Kritiker (v. 34). Diese nicht also bloss christliche, sondern pharisäische Kritik verdient recht sehr beachtet zu werden. Der Unterschied zwischen Pharisäern und Sadducäern, der schon in v. 15 recht auffallend hervortrat und

v. 23 von dem ersten Evangelium, ebenso wie von dem zweiten und dritten, angemerkt und begründet wird, lässt beide Gruppen selbst einem so gefährlichen Gegner gegenüber nicht nur getrennt vorgehen, sondern stellt sogar die Pharisäer den Sadducäern gegenüber innerlich auf Jesu Seite. Die Worte Jesu, besonders v. 29, konnten sie mit Freuden unterschreiben. Erst der Ausgang, der eine neue Niederlage des Schriftgelehrtenstandes ist, führt beide Theile zusammen v. 34. 41, aber doch mehr äusserlich als in Einheit des Geistes. Wenigstens ist die folgende Frage des „Einen" aus ihnen, welche Matthäus gleichfalls für eine versuchliche ansieht, während sie bei Marcus auch nach Jesu eignen Worten für halbwegs ehrlich gilt und also wol in den Volkskreisen selbst für beides gelten konnte, vielmehr ein Erzeugniss augenblicklicher Verlegenheit als aus wohlüberlegtem Plane hervorgegangen. Immerhin ist zu bemerken, dass sie für gefährlich gelten konnte. Die Frage, wie ein grosses Gebot beschaffen sein müsse, (*ποία ἐντολὴ μεγάλη*), mag eine verfängliche gewesen sein: vielleicht gingen über dieser Frage die Gedanken Ernstgesinnter und der Pharisäer auseinander, und die Antwort war jenen, in welchen sich eine Opposition gegen den Nomismus vorbereitete, aus dem Herzen gesprochen. Nun fällt auch auf den dunklen Ausdruck *νομικός* v. 35 einiges Licht. Fast scheint es, als solle damit eine weitere, in der Mitte stehende Richtung der Schriftgelehrten angedeutet werden. Dazu stimmte die Schilderung dieses Menschen bei Marcus (12, 28).

Die Worte *ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας* v. 46 heben hervor, dass nach diesem Hauptkampfe Jesus noch einige Tage unbehelligt gelassen wurde, vgl. 26, 55. Die Oberen müssen ihrer Sache sehr unsicher, das Volk Jesu sehr zugethan gewesen sein v. 33. In der That lässt sich dieses die Strafrede Jesu über die Schriftgelehrten und insbesondere die Pharisäer in c. 23 gefallen, ohne auch nur einen Finger für sie zu rühren. Diese Rede selbst hat bereits oben in Kürze Berücksichtigung gefunden; dass sie ihrem ganzen Umfange nach gerade an jenem Tage gehalten wurde, will vielleicht nicht einmal der Evangelist behaupten. Sie gilt theils den Schriftgelehrten überhaupt, theils insbesondere den Pharisäern (S. 156 f.). Man bemerke hier noch besonders den Vorwurf, dass jene selbst nicht thun, was sie sagen v. 3 f., welches Wort freilich einer völligen Verdeutlich-

ung für unsre Zeit noch harrt; das Volk wenigstens muss doch bis dahin die Meinung gehabt haben, sie thäten im Grossen und Ganzen was sie sagten, und nahm desshalb deren Werke sich nach Möglichkeit zum Vorbild v. 3; und wir begreifen schwer, in welcher Weise sie sich so blossstellten, dass ihnen gerade dieser Vorwurf der Nichtübereinstimmung von Thun und Reden gemacht werden konnte. Vgl. jedoch oben S. 162 f. und v. 15. 27. 28. Die folgenden Verse schildern sie deutlich als selbstgefällige Inhaber allgemeiner Achtung; aber es ist durch dieselben nahe gelegt, dass man in weitern Kreisen ihre Eitelkeit als Schwäche erkannte und mehr oder weniger harmlos darüber spottete oder sich ärgerte. Dabei geberden sie sich mit Erfolg als die Beschliesser des Himmelreichs v. 13 und jagen nach Proselyten v. 15. Den Vorwurf kleinlicher Gesetzesauffassung kennen wir schon von früher (vgl. 5, 34—37 u. ö.); er wird besonders deutlich beim Schwören, beim Zehnten und den Bestimmungen über Rein und Unrein v. 16—26. Hervorstechend ist ihre scheinbare Vorliebe für die Religion der Väter und die Gräber der Propheten v. 29—33. Der Vorwurf der Heuchelei ist durch das Alles genügend begründet, erfährt aber eine bestimmte Ausmalung durch v. 27—28: die herrschende Theologenklasse muss in ihrer Mitte allerlei grobe Sünden eingeschlossen haben, die sich unsrer Kenntniss im Einzelnen zumeist entziehen. Erst wenn wir dies betonen, können wir begreifen, warum die Menge dem kühnen Reformator bis zuletzt mit Freuden anhört: Jesu Worte sprechen aus, was viele im Herzen empfanden aber nicht zu sagen oder auch nur zu denken wagten; hinwiederum ist die Menge selbst mit diesen Sünden vermuthlich so verflochten, dass sie nicht ungetheilten Herzens dagegen auftreten kann. In der That schliesst die Rede mit jenem wehmüthigen Worte an das ganze Jerusalem: ihr habt nicht gewollt v. 37. Die Hauptstadt ist eines wahrhaft religiösen Aufschwungs nicht fähig: die ὄχλοι v. 1 sind sicherlich zum grossen Theil nicht jerusalemisch.

Von den eschatologischen Reden in Cap. 24 und 25 gilt im Allgemeinen das zu Marc. 13 Gesagte. Nur wird 24, 3 bestätigt, dass die Jünger sich die Vorstellung von Jesu Wiederkunft zu eigen gemacht und nebst derjenigen von der Vollendung der gegenwärtigen Weltzeit mit ihren sonstigen Gedanken ver-

schmolzen haben; sie möchten nur noch die Zeit dieses Ereignisses wissen. Die Antwort Jesu in v. 5 (vgl. 23 f. 26) hat zum Hintergrund die aufgeregte Stimmung des Volkes, das falschen Mesiassen anzuhängen bereit ist. Die ὠδῖνες im Unterschied vom Ende selbst v. 14 setzt v. 8 mit vollem historischen Rechte als den Jüngern geläufigen Begriff voraus. Hass gegen die Christusjünger v. 9 und Abfall innerhalb des Gottesvolkes v. 10 und falsche Propheten v. 11 sind den Jüngern nichts Verwunderliches; ebenso wenig die Verkündigung des Evangeliums vom Gottesreiche „zum Zeugniss" an alle Völker v. 14. Etwas Anderes ist den Jüngern die Botschaft Jesu und von Jesu allewege nicht und will auch nichts Anderes sein, als die bestimmte Gestaltung der Verkündigung des längst ersehnten Gottesreiches, vgl. 25, 34, genauer des Reiches des Vaters, 26, 29. Das Buch Daniel muss ein viel gelesenes Volksbuch sein; denn der „Greuel der Verwüstung" (Dan. 9, 27) ist ein bekannter, obwol in diesem Zusammenhang zufolge der Anmerkung des Matthäus (ὁ ἀναγινώσκων νοείτω) schwer zu würdigender Begriff 24, 15. Das Ende stellt Jesus seinen Jüngern mit judäischen Farben dar v. 16 ff. Sie selbst werden angewiesen sich mit den anderen Gläubigen als Auserwählte anzusehen, v. 24 vgl. 13, die von den vier Weltgegenden werden zusammengerufen werden müssen v. 31. Das Ganze ist nahe bevorstehend v. 34; aber festzustellen ist die Zeit nicht v. 36 ff. 48—50. Wieder ist hier die Nutzanwendung sittlich geartet: man halte sich allzeit bereit v. 42 ff., damit nicht das Gericht den einzelnen Frager selbst treffe v. 50 f. Hierin eben hebt der Unterschied der Darstellung Jesu von der populär jüdischen an. Diese Seite der eschatologischen Reden ist es, welche die Gleichnisse von den zehn Jungfrauen und von den Pfunden und vom jüngsten Gericht in Cap. 25 ohne eigentlich locale Färbung zu weiterem Ausdruck bringen. Hier bemerke man noch, wie stark die Ueberzeugung der Jünger sein muss, dass sie nicht nur die Vergleichung Jesu mit dem Bräutigam der Gemeinde, sondern auch Schilderungen wie 24, 30—31 und 25, 31—46 vertragen, samt der Behauptung, dass alle Völker v. 32 gerichtet werden sollen. Die Bezeichnung δίκαιοι v. 46 lehnt sich an den Sprachgebrauch der Synagoge an, welche auch gegen die Verkündigung einer ewigen Pein (das.) an sich nichts einzuwenden hatte.

Die Jüngerschaft Jesu ist nunmehr in derjenigen geistigen Verfassung, welche sie befähigt, nicht nur eine neue starke Leidensverkündigung 26, 2, sondern auch das Leiden Jesu selbst zu tragen. Sie ist nicht in der Lage, dieses Leiden selbständig auszudenken, noch auch seine Verkündigung oder gar seine Verwirklichung alsbald zu verstehen, aber sie vermag dasselbe in Zukunft, wenn andere Offenbarungen von Jesu Herrlichkeit hinzutreten, zu begreifen. Sie ist mit grösster Sorgfalt angeleitet worden, die Angelegenheiten des Gottesreiches unter andern als nationalen Gesichtspunkten zu betrachten und die Macht des gottesfeindlichen Eigenwillens in Jsrael selbst, ja innerhalb der Jüngergemeinde und in der eigenen Brust ins Auge zu fassen und muss von hier aus die Kraft gewinnen, das kommende Aergerniss zu überwinden. Das gilt auch von dem Jüngerkreis im weiteren Sinne, in welchen 26, 6—13 hineinblicken lässt.

Auch Matthäus nennt den Passatag den ersten Tag der Azyma 26, 17 (vgl. oben S. 141 und zur Sache noch Schürer, Das *φαγεῖν τὸ πάσχα*. Giessen 1883). Der Freitag ist ihm so wichtig, dass er selbst einen Sabbat *μετὰ τὴν παρασκευήν* nennt 27, 62. Der Besitzer des Hauses, in welchem das Mahl gehalten wird, steht in so naher Beziehung zu Jesu, dass ihm dieser Sinn und Verständiss für die Meldung zutraut, seine Zeit sei nahe 26, 18. Die gefangennehmende Schaar *ὄχλοι* kommt von den Hohenpriestern und Aeltesten des Volkes v. 47 wie gegen einen Aufrührer v. 55. Der Jünger Respect vor den jüdischen Oberen ist so sehr dahin, dass Einer mit dem Schwerte drein schlägt v. 51, welches er offenbar keinesfalls nach sonstiger Gewohnheit, sondern aus absonderlicher Vorsicht und bewusster Absicht bei sich trägt, vgl. v. 52. Joh. 18, 10 f. Die Jesu von den falschen Zeugen in den Mund gelegte Aeusserung lautet hier milder als bei Marcus: schon die blosse Aeusserung, er könne den Tempel einreissen, erscheint dem jüdischen Denken hiernach lästerlich, und man erkennt, dass die Anklage gegen Jesum vor „den Hohenpriestern und dem ganzen Synedrium“ (v. 59. Marc. 14, 55; 15, 1) nicht auf Revolution, sondern auf den falschen Anspruch messianischer oder doch übermenschlicher Macht geht v. 61; 27, 43, woran sich die Frage, ob Jesus der Christ sein wollte, naturgemäss anschliesst 26, 63. Selbst Pilatus weiss das 27, 18. 37. Religionshass aus Eigenwille, dogmatisch sowie sitt-

lich bestimmt, tritt immer wieder als Motiv zu Tage. Petrus zeigt verleugnend seine Scheu vor diesem Hasse 26, 74; und alle Jünger fliehend v. 56. Kaltblütig bekennen die Hohenpriester und Presbyter: es kümmere sie nicht, ob nach des reuigen Judas Ansicht Jesus unschuldig sei 27, 4, obgleich sie selbst die dreissig Sekel für unheilig Blutgeld ansehen v. 6. Das Gleiche wiederholt sich vor Pilatus: nichts helfen (οὐδὲν ὠφελεῖ v. 24) dessen Bemühungen um Jesus, nichts seine Erklärung, er wolle unschuldig sein: das Volk nimmt Jesu Blut auf sich und seine Kinder v. 25, vgl. Apg. 5, 28, da doch selbst des Pilatus Weib um den gerechten Jesus schwere Sorge trägt v. 19. Im Spotte gegen den Gekreuzigten kommt das zu Tage v. 42: sie kreuzigten ihn, damit man sehe, dass er nicht Messias sei. Dass er es nicht sei, wussten sie anderweit; könnte er heruntersteigen, behaupten sie, so würden sie glauben und ihre vorgefasste Meinung ändern. Das ist lästerliche Lüge; aber das Eine wird bei solchem Spotte klar: nicht um des Kreuzes willen verwirft das Judenthum Jesum, sondern viel tiefer liegt der Grund: er hat den Tempel, das Gesetz, die Gesetzesherrlichkeit auflösen v. 40, vgl. Apg. 6, 11. 13 f., und dennoch Gottes Sohn sein wollen v. 43. Sie eifern vermeintlich um Gott Röm. 10, 2; daher ihre Sicherheit und ihr Ingrimm. Auch jetzt noch heucheln die jüdischen Oberen. Das Kreuz konnte nachmals die Kunde von der Auferstehung bald überwinden; aber den Gesetzesfanatismus und Gottesvolksdünkel schwer oder gar nicht 27, 62 ff. 28, 11 ff. Und in der heiligen Stadt 27, 53 trägt sich dies Alles zu! Um so berechtigter ist des scheidenden Herrn Weisung, die Heiden zu Jüngern zu machen 28, 19 f.

IV.

Die jüdischen Verhältnisse im Lucas-Evangelium.

Das dritte Evangelium macht trotz der im Ganzen einheitlichen Färbung seiner Sprache in auffälliger Weise den Eindruck einer Zusammenarbeitung verschiedener Quellen (vgl. 1, 1 ff.) und lässt den Einfluss heidenchristlicher Denkweise namentlich durch ein gewisses Streben nach Verdeutlichung und Verallgemeinerung jüdischer Verhältnisse hie und da merken. Eben desshalb bietet es zur Ergänzung des früher Gefundenen hie und da dankenswerthes Material. Dies wird auch nicht aufgehoben durch die Wahrnehmung, dass Lucas als Schüler Pauli sich sichtlich bemüht, innerhalb des jüdischen Volkes einerseits die zunehmende Feindschaft besonders der Oberen, andrerseits aber auch die nicht auszutilgende Zuneigung der Menge zu schildern und durch Beides sowol das Hereinbrechen des Zornes, als auch die Möglichkeit göttlichen Erbarmens sowie endlich die Herzurufung der Heiden (21, 24) zu erklären und zu begründen vgl. 24, 18 ff. 47.

Wie die zwei ersten Capitel im ersten Evangelium, so fordern auch die zwei ersten Capitel des dritten eine besondere Betrachtung heraus, weil sie dem den drei synoptischen Evangelien gemeinsamen Grundstocke ganz eigenartig vorgelagert sind. Hier wie dort hat der Evangelist offenbar nicht aus eigener Anschauung geschöpft, sondern andre Quellen benutzen müssen; hier wie dort treten dem modernen Gemüthe Engelerscheinungen entgegen, welche nach dem Kanon, überflüssige Wunder seien abzulehnen, zur Kritik herausfordern. Ihr Abstand von den zur Vergleichung mit ihnen vielfach herangezogenen apokryphischen Evangelien liegt dennoch auf der Hand, und die Zurückhaltung

der Erzähler bleibt auch hier bewundernswerth genug. Speciell über jüdische Verhältnisse liefern unsre zwei Capitel einiges, obwol nicht völlig durchsichtiges Material.

Nachdem der Verfasser zunächst selbst dargelegt, dass er kein Augenzeuge sei, sondern bei schon vorhandener reicher Evangelienliteratur auf mündlicher Erzählung und schriftlichen Quellen fusse und für den jedenfalls heidenchristlichen Theophilus schreibe, versucht er diesem alles Geschehene klar und umständlich darzulegen. Doch kann dieser Anfang leicht eine an alte Vorbilder sich anlehnende literarische Form sein, insofern das Buch abgesehen von seiner Adresse für weitere Kreise bestimmt zu sein den Anschein hat. Lucas greift auf die Geburt des Täufers zurück und findet es dabei nöthig, den Herodes, unter dessen Regierung dieselbe stattgefunden habe, ausdrücklich als „König von Judäa" im Sinne der römischen Provinz genau zu bezeichnen, wol mehr aus Gründen feierlicher Umständlichkeit, als weil etwa den Römern Name und Stand dieses römischen Vasallenkönigs nicht genügend bekannt gewesen wäre v. 5. Setzt er doch bei diesen sogar Kenntniss und Interesse dafür voraus, dass Zacharias der Priesterabtheilung Abia angehörte: so weit geht bereits selbst in heidenchristlichen Kreisen das Studium der heiligen Schriften, dass solches Interesse denkbar ist.

Die Genauigkeit dieser Bestimmung legt die Vermuthung nahe, dass dem Lucas hier eine gut judenchristliche Quelle zur Verfügung gestanden habe. Das scheint auch v. 6 zu bestätigen, insofern Zacharias und Elisabeth „gerecht vor Gott, wandelnd in allen Geboten und Rechtssätzen des Herrn untadelig" genannt werden. Zwar könnte sich *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* an sich aus dem Einfluss des Paulus erklären und mag äusserlich seinen Worten sich anschliessen, aber die Bezeichnung Gerechtigkeit „vor Gott" ist schon an sich ein gut synagogaler Begriff (Weber, S. 152. 267 ff. Wellhausen, Pharisäer und Sadducäer. S. 18 n.), und insofern diese Gerechtigkeit hier durch das Thun der beiden Leute motivirt und durch das Wandeln in Gottes Geboten erläutert wird, scheint sie vielmehr eine in christliche Gedankenkreise einfach hinübergekommene Bezeichnung zu sein, die um so mehr am Platze ist, als sie sich noch auf alttestamentliche Formen bezieht. So betrachtet, liefert der Ausdruck

einen Beitrag zu der psychologischen Beobachtung des allmählichen Uebergangs von jüdischem in christliches Denken. Zugleich erkennt man hieraus und aus v. 8, mit welch grosser Pietät die Christengemeinde der ältesten Zeit selbst in paulinischen Kreisen den alttestamentlichen Gottesdienst betrachtete. Der Engel des Herrn, von dem das A. T. so viel berichtet, bleibt Bestandtheil auch des neutestamentlichen Glaubens v. 11; 2, 9, und zwar mit dem Namen Gabriel v. 19. 26 (vgl. Weber, S. 163 f. 167 f.). Des Täufers Aufgabe ist nach v. 16 die Bekehrung vieler Israeliten zu Gott, und nach v. 17 Bereitung eines zugerichteten Volkes für den Herrn nach Weise des Elias (S. 98. 122 f.).

Auch in unserm Evangelium wie in dem ersten wird Jesus zum Sohn Davids einfach als rechtlicher Sohn Josephs 1, 27; 3, 23; 4, 22; es wird nicht einmal der Versuch gemacht, die Maria als Davididin nachzuweisen. Jenes Verhältniss zu Joseph genügt der judenchristlichen wie heidenchristlichen alten Gemeinde vollkommen; die mütterliche Abstammung scheint dabei gleichgiltig zu sein. Dass in dem abweichenden Stammbaum des Lucas c. 3 oder bei Matthäus dennoch der ihrige sich eingeschlichen habe, ist desshalb noch nicht ausgeschlossen, und in v. 32 kann man die Maria als Davididin angedeutet sehen. Als Ort der Herkunft Jesu hat auch unser Berichterstatter Nazaret zu verzeichnen v. 26; 2, 39. 51, verbindet aber damit in der bekannten Weise den bethlehemitischen Ursprung 2, 4. 11. 15, gleichwie das erste Evangelium. Die Charakteristik des zukünftigen Christus, welche der Maria durch den Engel gegeben wird 1, 32 ff., hält sich sorgfältig innerhalb der Grenzen prophetischer Weissagung und zeigt, wie überhaupt das erste Capitel, eine hervorragende Belesenheit der Betheiligten in den heiligen Schriften an. Wir befinden uns in einem ausgewählten durch einfältige biblische Frömmigkeit ausgezeichneten Kreise. Da ist Maria, die nicht zweifelt noch grübelt v. 38, die ihre selige Freude in alttestamentlichen Schriftworten zu erkennen gibt v. 46 ff. und nach der Geburt sinnend still hält 2, 19. 33. 51. und Joseph, ihr getreuer Gehülfe 2, 4. 16. 22. 33. Da ist Elisabeth, welche alsbald die hohe Bedeutung der Maria zu würdigen weiss und nicht minder in schriftgemässer Weise sich ausspricht 1, 42 ff., da sind ihre Freunde und Nachbarn, die in all die

auffallenden Begebenheiten bei der Geburt und Beschneidung des Johannes sich theilnehmend und verständnissvoll zu schicken wissen v. 57 ff. Da sind die Bewohner des Gebirgs Juda, die sich mit heiligem Staunen von dem Allen erzählen v. 65; da ist Zacharias selbst, der trotz misslicher Erfahrung in fröhlichen Lobgesang ausbricht, dass nun die Zeit der Erlösung und Erbarmung durch den Davidsspross komme, welche die Propheten geweissagt, einen Lobgesang, ebenso streng alttestamentlich wie prophetisch tiefblickend gehalten, ebenso sehr auf Befreiung von den Feinden hinweisend, wie ernst religiös den Weg des Friedens erschauend v. 68—79; da sind Hirten voll einfältigen Glaubens und religiösen Verständnisses 2, 8 ff.; da ist Symeon, der auf den Trost Israels wartet und nicht sterben will, bis er den Christ des Herrn gesehen und in der innigsten Weise begrüsst und tiefe prophetische Erkenntniss ausgesprochen hat 2, 25—35: so nahe, so bestimmt erwartete den Messias jene Zeit! Da ist die greise Prophetin Anna, die Tochter Phanuels, die im Tempel Nacht und Tag verweilt und das Kind erkennt und begrüsst v. 36 ff., da ist endlich noch ein weiterer Kreis von *προσδεχόμενοι λύτρωσιν Ἰερουσαλήμ* v. 38, vgl. 25; 23, 51, welchem Anna alsbald die gute Botschaft bringt v. 38. Wären auch alle diese so lebendig und anschaulich erzählten Einzelheiten nicht als historisch anzuerkennen, so würde doch das aus ihnen klar hervortreten, dass es im jüdischen Volke einen ziemlich grossen Kreis von Leuten gab, welche von der gesetzlichen Veräusserlichung so gut wie unberührt geblieben, dabei aber an Tempeldienst und Gesetz (1, 6. 59; 2, 21. 22 ff.) treulich festhaltend, in den Psalmen und Propheten wohl zu Hause, ein innerliches Leben voll Sehnsucht und Hoffnung auf Erlösung führten und gerade damals, vielleicht wegen Daniels Weissagung (Dan. 9, 24), an die auch Gabriel erinnert (Dan. 9, 21), die Ankunft des Messias erwarteten und selbst priesterliche Familien zu den Ihrigen zählten. Es wäre in der That verwunderlich, wenn, während in der Gegenwart sowol wie in allen Zeiten der Kirchengeschichte hin und her in den Ländern solche Kreise sich finden, in dem damaligen Israel solche gar nicht vorhanden gewesen wären. Erst wenn man diese erkennt und in das Bild vom jüdischen Volksleben ernstlich aufnimmt, kann man den Anspruch erheben, dass dieses Bild annähernd richtig und voll-

ständig ausgeführt sei. Der Name *προσδεχόμενοι κτλ.* „Wartende auf den Trost Israels" mag in ihrem wie in andrer Munde die eigene Art dieser Kreise ausgedrückt haben, insofern sie bestimmter und entschiedener als die übrigen Volksglieder ihr geistiges Auge auf die messianische Zeit gerichtet hatten. Zu ihnen gehörte Joseph von Arimathäa 23, 51 und jedenfalls auch die Jünger Jesu, schon nach Joh. 1, 35—52; unter ihrem Einflusse wuchs Johannes 1, 80, in ihrem Kreise selbst der Knabe Jesus auf 2, 40; vgl. 48—52. Sogar wenn der Evangelist mit diesem Ausdruck nicht absichtlich eine Charakteristik einzelner Kreise geben wollte, hat er dies doch wirklich gethan.

In Bezug auf die Schatzung scheint unser Evangelium nach Allem, was wir gegenwärtig wissen, einem Irrthum verfallen zu sein, indem dasjenige, was den Joseph mit Maria nach Bethlehem führte, schwerlich eine allgemeine Reichsschatzung war, weil eine solche damals wol nicht stattfand und nicht diese Wirkung hätte haben können (Schürer, Neut. Zeitgesch. S. 262 ff.). Dies ist insofern bemerkenswerth, als daraus erhellen wird, was durchaus begreiflich, dass die rechtlichen Verhältnisse des jüdischen Volkes dem römischen Reiche gegenüber und sogar die römischen Verwaltungsmassregeln selbst nicht allenthalben klar und deutlich durchschaut wurden. Um so bestimmter und historisch sicherer leuchtet uns die Gewissheit unsres Berichterstatters entgegen, dass Jesus in Bethlehem geboren ist, während nach dem vierten Evangelium ebenso wie nach den synoptischen (vgl. oben S. 38. 42) späterhin viele Juden davon nichts zu wissen schienen. — Im dritten Capitel tritt unser Evangelium parallel mit Matth. 3 in den vom Marcus-Evangelium umschriebenen Geschichtskreis ein. Es thut das nicht, ohne seinem so zu sagen wissenschaftlich archäologischen Zuge gemäss aufs Genaueste den Zeitpunkt zu bestimmen, welchen es für das jetzt zu berichtende Auftreten des Täufers festgehalten wissen will. Wenn anders wir es hier mit einem Heidenchristen zu thun haben, so bewundern wir unwillkürlich die Umständlichkeit und wie es scheint auf genauer Orientirung beruhende Deutlichkeit seiner Angabe; insofern jedenfalls diese Schrift an Heidenchristen gerichtet ist, erkennt man, dass auch solche für jüdische Verhältnisse, insoweit sie wenigstens mit Jesu Christi Leben, Wirken und Leiden zusammenhängen, Interesse und

Verständniss besitzen. Ob es hinsichtlich des Lysanias dem Evangelisten gelungen sei, seine Angaben völlig der Geschichte entsprechend zu gestalten, dies zu untersuchen ist hier nicht der Ort; man wird es annehmen dürfen, solange man über die Verhältnisse von Abilene nicht besser unterrichtet ist als gegenwärtig. Annas wird neben Kajaphas formell ungenau, sachlich aber nicht unrichtig und für die Heidenchristenheit genügend wegen seines dominirenden Einflusses kurzweg Hoherpriester genannt; vgl. Joh. 18, 13; Apg. 4, 6 und den häufigen Plural ἀρχιερεῖς Marc. 8, 31. Joh. 7, 32 u. ö.

Von der Verkündigung des Täufers berichtet Lucas gemeinsam mit Marcus (1, 4), sie habe sich bezogen auf eine Taufe der Umsinnung zur Erlassung von Sünden v. 3, obwol sie noch viele andre gute Botschaft enthalten habe, v. 18 vgl. 6 (τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ). Fast scheint es, als ob sich in dieser Auffassung ein, sei es bewusster, sei es unbewusster, Einfluss der heidenchristlichen Anschauung geltend mache. Die Verkündigung der Nähe des Gottesreiches, welche nach allen Berichten, auch nach Lucas selbst, das Eigenthümliche und Neue in der Predigt des Täufers war (vgl. 4, 43. S. 98) wird bei dieser Zusammenfassung der Proclamirung des sittlichen Begriffs der μετάνοια und des in schöner Allgemeinheit Erlass von Sünden genannten Heilsgutes untergeordnet und damit die Merkmale des Gottesreiches entfaltet. Der Ausdruck „Königreich Gottes“ selbst war der Heidenwelt zunächst noch nicht geläufig, und es liegt unsrem Evangelisten viel weniger daran, seine Leser gleich im Anfange mit diesem Ausdruck als mit der Hauptsache der neuen Verkündigung bekannt zu machen, als vielmehr in einer ursprünglich heidnischen Kreisen verständlichen Weise von den sittlichen Forderungen und religiösen Thatsachen zu sprechen, welche ein jüdisches Gemüth in jenem Ausdrucke beschlossen wusste. Auch das interessirt unsren Evangelisten im Blick auf seine Leser wenig, dass, wie Matthäus berichtet, der Täufer die Schriftgelehrten der Heuchelei scharf anklagt: er findet v. 7, dass, wenigstens vom heidenchristlichen Standpunkt aus, das ganze jüdische Volk an demselben Fehler wie seine Oberen leide, und daher, wenn auch vielleicht in geringerem Grade, von dem gleichen Vorwurfe betroffen werde. Sie haben beide Recht, Matthäus und Lucas. Letzterer fügt

aber noch ganz selbständig hinzu, dass des Täufers Busspredigt nicht ohne Wirkung bleibe: die Menge fragt ihn, was sie thun solle und lässt sich von ihm auf einfache sittliche Forderungen hinweisen v. 10 f. und diese im Einzelnen veranschaulichen. Zöllner v. 12 und Kriegsleute v. 14 bieten hierbei unsrem Verfasser das meiste Interesse; wie es scheint, gehören sie zu den besonderen sittlichen Gefahren am meisten ausgesetzten Ständen (S. 103 f.). Zum Theil werden diese Gefahren anschaulich in des Täufers Rede dargestellt. In den Kriegsleuten wird man wegen v. 8 Juden zu finden haben. Nicht einmal Herodes entgeht der strengen Forderung des Täufers v. 19. Neu aber und gross und ein wichtiger Fortschritt für die Geschichte des jüdischen Gewissens und der jüdischen Sittlichkeit ist der Umstand, dass der Vorläufer des Messias nicht absonderliche Thaten fordert, wie das Volk nach seiner pharisäischen Neigung erwarten musste, sondern in echt prophetischer Weise einen jeden zu einfacher Pflichterfüllung nach seinem Beruf und Stand anweist.

Was nun angedeutet sein mag in dem Berichte der beiden ersten Evangelien, der Täufer habe auf einen Grösseren nach ihm Kommenden hingewiesen, und was das vierte Evangelium (1, 19 ff.) voraussetzt, das berichtet das dritte v. 15 ausdrücklich: das Volk war gespannt und viele vermutheten, vielleicht sei er gar selbst der Messias. Man könnte sagen, Lucas habe die Täuferbewegung überschätzt und auf sie zurückgetragen, was erst von Jesus galt. Allein es bleibt merkwürdig, dass auch der vierte Evangelist gleiche Gedanken hat, und man sieht nicht ein, was einen Jesusjünger bewegen soll, fälschlich schon in Bezug auf Johannes messianische Volksgedanken zu vermuthen. Ueberdies erhellt aus Joh. 1, 25. Luc. 3, 16, dass das Volk die Taufe als ein Stück „Wiederherstellung“ (Weber, S. 337) des Volkes Israel ebensowol bei dem Messias als bei seinem Vorläufer zu denken in der Lage war und sie mit dem Messias, genauer mit den prophetischen Verheissungen einer Geistestaufe in Verbindung brachte, so dass der Täufer seine Taufe von dieser Geistestaufe ausdrücklich unterscheiden musste. Wenn man die messianischen Hoffnungen eines so lebhaften Volkes verstehen und sich veranschaulichen will, muss man dem geistig raschesten Theil des Volkes die Möglichkeit lassen, alsbald in

dem Täufer den Erwarteten zu sehen. Entfaltete er keine äusserliche Königsherrlichkeit, so that das ja Jesus, der zweifellos die gleichen Hoffnungen erweckte, gleichfalls nicht, und die geistige Machtentfaltung des Täufers war offenbar vielversprechend und konnte wol für eine königliche angesehen werden. Das Messiasbild der Juden war eben doch nicht bloss irdisch national und war noch gar nicht von competenter Seite völlig klar gezeichnet und ausgemalt. Gross und herrlich aber soll der Messias sein. Das klingt noch zuletzt durch den Spott des Schächers am Kreuze und der Kriegsknechte hindurch: jenen soll er retten 23, 39, diesen Allwissenheit bekunden 22, 64.

Obwol Herodes Johannem gefangen setzen durfte 3, 20, ohne dass das Volk zu seinen Gunsten remonstrirt hätte, so war doch „das ganze Volk" v. 21 von ihm getauft worden. Die begonnene Bewegung aber verläuft nicht im Sande, sondern wird noch nachdrücklicher, kräftiger und planvoller von Jesus aufgenommen. So allein begreift es sich, dass der Täufer verhältnissmässig wenig vermisst wird und nur in der Liebe des Volkes fortlebt (vgl. Joh. 10, 41; Luc. 20, 6; Apg. 10, 37 u. ö.), besonders aber von dem engeren Kreise seiner Jünger in exclusiver und eifersüchtiger Weise verehrt wird (Joh. 3, 26, vgl. Apg. 18, 25; 19, 1 ff.).

Da der Zug der Geschichte bis 9, 51 derselbe ist, wie bei Marcus und Matthäus (vgl. S. 98 ff.), so gilt es hier nur in Kürze die gleichen Grundanschauungen vom jüdischen Volke insbesondere in seinem Verhältniss zu Jesu nachzuweisen und etwaige neue Beleuchtung hervorzuheben. Der Blick auf die Oekumene 4, 5; 2, 1; 21, 26 (vgl. Apg. 11, 28. Mt. 24, 14. II. Macc. 2, 22. LXX. Ps. 9, 9 u. ö.) erinnert an die Luft des römischen Reichs, die der Erzähler eingeathmet hat, vgl. 8, 30. Die Bemerkung 4, 13, Jesus sei von dem Versucher nur bis auf Weiteres verlassen worden, zeigt, wie ernst Lucas die Kampfesarbeit Jesu auffasste. Jesu Ruf verbreitet sich zunächst durch Galiläa, nicht zum mindesten durch sein Lehren in den Synagogen 4, 14 ff. vgl. 36 f. 44; 5, 15; 17; 6, 6 und ausserhalb derselben 5, 3. Aber bald dringt sein Ruhm auch bis nach Phönicien und Judäa und Jerusalem 6, 17; 7, 17; von allen Ortschaften (!) kommen Pharisäer und Gesetzeslehrer 5, 17. Sehr anschaulich schildert Lucas 4, 16 ff. die Weise solchen Lehrens: erst steht der Lehrer auf,

das Schriftwort in dem ihm gereichten Bande zu lesen, reicht dieses hierauf zusammengerollt dem Diener zurück und belehrt sitzend die wartende Versammlung. Die Nazarener kennen Jesum als Josephs Sohn v. 22 vgl. 16; müssen aber gegen ihren Stolz als Gottesvolk scharfe Worte hören v. 24—27, obwol Jesus die Würde eines rechten Kindes Abrahams zu würdigen weiss 13, 16; 19, 9. Jene Worte führen zu grimmigem Zorn und thätlichem Angriff 4, 28 f. vgl. S. 51. Auch ein Dämonischer kennt ihn als den Nazarener, fügt aber diesem logischen Subject das hohe Prädicat „der Heilige Gottes" bei und legt dasselbe so aus, dass er Zerstörer der dämonischen Macht sei v. 34; andere ähnlich Leidende setzen dafür „Gottessohn" ein, und der Verfasser erklärt dies Alles mit dem Worte Christus v. 41, vgl. 8, 28. Grosse Schaaren bitten Jesum, bei ihnen zu bleiben 4, 42. Die entgegengesetzte Bitte der Gergesener 8, 37 fliesst aus abergläubischer Furcht. Er aber lehnt jenes ab 4, 43, weil er gemäss seiner Sendung auch anderen Städten das Gottesreich verkündigen müsse. Diese Verkündigung ist also auch nach Lucas der gemeinsame Boden für Jesum und die Judenschaft, 13, 18; 17, 20 f. (vgl. die Tage des Messias 17, 22 ff.) und bleibt der Inhalt von seiner und seiner Jünger Verkündigung 6, 20; 8, 1; 9, 2. 11; 12, 31; 13, 18 ff. 21, 31., das Gotteswort 8, 11. Nahe sei sein Kommen 9, 27; 19, 11, wo nicht gegenwärtig 10, 11 (gegen 12, 45).

Simon Petrus wirft gegen allen Anschein auf Jesu Worte sein Netz aus 5, 5. Der Erfolg bringt ihm seine Sünde zum Bewusstsein v. 8, zum Beweise, dass er in solcher wunderbaren Kraftentfaltung eine Gottesoffenbarung und in Jesu einen Gottgesandten erkennt (κύριε nennt er ihn ganz allgemein), welchem gegenüber er seine menschliche Natur in dem Sinne fühlt, wie die alttestamentlichen Schriftsteller über die *basar*, das Fleisch zu seufzen ihn gelehrt haben. Der Pharisäismus ist ihm nicht tief ins Blut gedrungen. Kein Wunder, dass er samt den Söhnen Zebedäi Jesu nachfolgt, obwol das Vertrauen der Jünger bei aller Stärke oftmals noch zu schwach ist 8, 24 f. 9, 39 f. und Jesu Thun sie zuweilen in entsetztes Staunen bringt, so dass sie fragen, wer er sei 8, 25. Ueber die grössten Erlebnisse schweigen sie voll Scheu 9, 36. Hohes Vertrauen beweist jener Aussätzige 5, 12, den Jesus an die Priester weist v. 14., des-

gleichen die Freunde des Gichtbrüchigen v. 18—20. Muss man doch Unglaubliches (*παράδοξα*) von Jesu sehen v. 26 und darin die Grösse Gottes erkennen 9, 43. Das bekennen dort „alle", mit Einschluss jener jerusalemischen Pharisäer? 5, 17. Um Jesu willen vereinigen sich viele „Andre" mit Zöllnern und „Sündern" zum Mahle v. 29 f.; nur die Pharisäer und Schriftgelehrten kann sich Lucas nicht dabei denken v. 30. Unübertroffen steht das Vertrauen eines achtbaren, bei der Judenschaft hochangesehenen, das jüdische Volk liebenden Hauptmanns da, der in seiner Stadt eine Synagoge erbaut hat 7, 4—9. Auf Jesu Geheiss halten zu Nain die Träger eines verstorbenen Jünglings beim Leichenzuge an v. 14. Der Täufer ist gewiss, obgleich mit Zagen und Enttäuschung, er sei „der Kommende", auf den man warte v. 19 f.; und Johannes hatte das Volk hinter sich, das ihn für einen Propheten hielt und von ihm getauft war, mit Ausnahme der Pharisäer und *νομικοί* „Gesetzler" v. 24—30. Ein sündiges Weib bringt Jesu eine ausgesuchte Huldigung dar, weil sie der Sündenvergebung durch ihn gewiss geworden ist v. 37 ff. Andere Frauen dienen ihm 8, 2 f. vgl. 23, 49. 55, und immer neue Schaaren strömen ihm zu 8, 4 ff. 40; 9, 11. Tausende vergessen Hunger und Durst in der Wüste 9, 12 ff. Ein Geheilter spricht den Wunsch aus, bei ihm bleiben zu dürfen, obwol vergeblich 8, 38. Selbst der Synagogenvorsteher Jairus kommt in der Noth zu ihm v. 41, sowie ein krankes Weib v. 43 ff., dieses mit stärkerem Zutrauen als jener oder gar als die theilnehmenden und jammernden Nachbarn v. 52 f. Jenen schliesst sich ein andrer Vater an 9, 38 ff. Auch der beängstigte Herodes (S. 113 f.) fehlt bei Lucas nicht 9, 7 ff. Und ein Unbekannter fängt an, auf eigne Hand in Jesu Namen Wunderheilungen zu verrichten, zu thörichtem Verdruss der Jünger 9, 49 ff. Wie populär ist Jesu Name geworden!

Dabei sind und bleiben die Meinungen über die Frage, was Jesus nun eigentlich sei, immer sehr getheilt. Dass Gott in ihm sein Volk heimsuche, das ist der gewaltige Eindruck, der zu dem Bekenntniss führt, ein grosser Prophet sei erstanden 7, 16; hieran erst schliesst sich jene Frage des erkennen wollenden Verstandes, die verschiedene Beantwortungen findet 9, 7 f. 19. Andrerseits nämlich tritt auch der Gegensatz deutlich hervor. Die Bergpredigt ist bei Lucas nur an die Jünger

gerichtet 6, 20; 12, 22., schon weil sie bei ihm nach dem Bruche mit den Pharisäern (6, 11) zu stehen kommt; und die Geheimnisse des Gottesreichs verstehen nur sie 8, 10 f. Es liegt etwas in Jesu Rede, dass man sich ihrer schämen wird 9, 26. Seine Jünger haben sich als die Armen und Mühseligen schwerer Verfolgung zu gewärtigen um des Namens des Menschensohns willen 6, 22. 26. Ihnen gegenüber stehen die Reichen, Satten, Lachenden, der Menschengunst sich Erfreuenden v. 24—26, und die „Sünder" dienen zunächst als abschreckendes Beispiel v. 32—34. Aber selbst Jünger haben sich zu hüten vor Hochmuth v. 40 und kleinlichem Richten Andrer v. 41 f.; ihr Thun entspricht keineswegs durchgängig ihrem ehrfurchtsvollem Worte v. 46. Und die Menge ist eigenwillig kritisch, obgleich es scheint, als ob Lucas die hierauf sich beziehenden tadelnden Worte zumeist auf die Oberen bezogen habe 7, 31—35 vgl. 30. Seitdem sie sich so zeigt, heisst Jesus die Kunde von seinem Thun als Gottes Thun ausdrücklich ausbreiten 8, 39, obwol nicht ausnahmslos v. 56.

In den Oberen des Volkes fasst sich auch bei Lucas die Feindschaft zusammen. Von auswärts gekommen, sitzen Pharisäer und *νομοδιδάσκαλοι* Gesetzeslehrer zu seinen Füssen 5, 17. Die letztere Bezeichnung tritt an Stelle der sonst üblichen *γραμματεῖς* ein, vgl. v. 21. 30; 6, 7, indem sie wie die andre: „Gesetzler", *νομικοί* 7, 30 vgl. 10, 25, die gleichen Leute den heidenchristlichen Lesern nach der Art ihrer Schriftauffassung verdeutlicht; für uns leidet sie an der gleichen Unbestimmtheit wie jene (S. 157), insofern ihr Verhältniss zu den von ihnen hier ganz besonders deutlich unterschiedenen Pharisäern nicht erklärt wird. In 6, 7 scheinen dem Ausdruck nach die Pharisäer die minder wichtigen, insofern sie an zweiter Stelle stehen; aber 5, 17. 30; 7, 30 ist dies umgekehrt, und 5, 33; 6, 2; 7, 36 werden sie allein genannt; ja 5, 30 sind die Anderen *αὐτῶν* ihre Schriftgelehrten. Ein Theil der Pharisäer also, ja die Pharisäer im engeren Sinn sind nicht als Schriftgelehrte gedacht. Von hier aus kann man finden, dass das Relativ 5, 17 sich nur auf das zweite Glied bezieht. Dann sind die Pharisäer die „Genossen", die, ohne Gelehrsamkeit, am Orte heimisch sind, und die Gesetzeslehrer allein die Fremden und jerusalemischen Gesandten. Das Erstere wird theilweise zur Gewissheit dadurch,

dass 7, 36 ein Pharisäer Jesum in sein Haus einlädt und in der Stadt genau Bescheid weiss v. 39.

Wozu jene 5, 17 gekommen sind, wird nicht gesagt; aber der Erfolg zeigt es. Sie üben in Gedanken strenge theologische Kritik an Jesu Worten; sein Wort vom Sündenvergeben ist ihnen lästerlich, v. 21 f. vgl. 7, 49. Jesus geht in seiner Weise auf ihre Bedenken ein, und von ihrer Seite bleibt Alles zunächst still. Aber sie, doch wol die nämlichen, murren bald über seine Tischgemeinschaft mit der Hefe der jüdischen Gesellschaft 5, 30. Uebrigens kennt auch Lucas den Unterschied zwischen den Pharisäern und ihren Schülern (S. 184) 5, 33: diese fasten; ob jene selbst auch, wird nicht gesagt. Man kann finden, dass Jesus sie in v. 37 ff. als Anhänger des alten Weines und der alten Schläuche bezeichnet, von denen er selbst nichts mehr wissen will. Lucas weiss genau, dass nur ein Theil der Pharisäer Jesum über sein und seiner Jünger Thun hinsichtlich des Ährenausraufens (S. 103) befragen kann 6, 2, weil eben schwerlich je alle vereinigt sein konnten, ausser etwa bei den Festen zu Jerusalem. Ganz deutlich setzt er bei ihnen schon alsbald nach der Beantwortung dieser Frage tödtliche Feindschaft voraus, aber eine solche, welche nach Gelegenheit zur völligen Ausreifung und Auswirkung sucht v. 7 (ἵνα). Die Heilung am Sabbat bringt sie in unsinnige Wuth und veranlasst Berathungen, was sie wol gegen Jesum thun könnten v. 11. Gesetzesfanatismus ist das Kennzeichen dieser Leute. Für Johannes haben sie gleichfalls sich nicht erwärmen mögen, obgleich in demselben Gottes Wille offenbar wurde; seiner Taufe unterzogen sie sich nicht 7, 30 vgl. 33.

Das Alles hindert nicht, dass Jesus von einem einzelnen Pharisäer zu Tisch geladen wird 7, 36; aber derselbe unterlässt nicht nur in kühl vornehmer Weise die in der Regel oder doch bei herzlicher Freundschaft übliche Begrüssung mit Fusswaschung, Oel und Kuss v. 44—46, sondern hat auch für ihn nichts weniger als liebevolle Gedanken. Dass er sich innerlich gegen ihn entschieden habe, ist nicht zu sagen; die Möglichkeit, Jesus sei ein Prophet, hat er bisher noch immer stehen lassen; aber die scheinbare Unwissenheit Jesu nimmt ihn noch mehr als bisher gegen die Anerkennung der Wirklichkeit ein v. 39. Jesus seinerseits hat die Einladung nicht nur ebenso wie die-

jenige des Zöllners angenommen, sondern geht auch auf Simons Gedanken ein, indem er ihm zu bedenken gibt, dass die Grösse der Sünde dieses Weibes aufgewogen werde durch die Grösse der Liebe, und vergebene grosse Sünden ein tieferes religiöses Verständniss und grössere Würdigkeit für das Gottesreich, jedenfalls das Eingehen in dasselbe, ermöglichen können, so dass die von ihm und seinen Genossen geltend gemachten Bedenken auf ihn zurückfallen. Das Gespräch erinnert an das mit Nikodemus Joh. 3. Die Pharisäer wenden nichts ein, bleiben aber von Neuem an Jesu Anspruch hängen, er könne Sünden vergeben v. 49. Sie vermögen sich in der That, wie Jesus gezeigt, wegen mangelnder Sündenerkenntniss nicht in seine Wege zu finden, und die innerliche Entscheidung ist eigentlich schon vollzogen.

Die Einschaltung des Lucas 9, 51—18, 14, welche durch den Namen „Reisebericht" nicht zutreffend bezeichnet wird, insofern Lucas hier offenbar mit Bewusstsein Vieles einschiebt, was er sonst nicht unterbringen kann, — diese Einschaltung bietet mancherlei Bestätigung des Gefundenen und lässt einige neue Streiflichter auf unser Gesamtbild fallen. Die Wanderung Jesu nach Jerusalem muss sich dem Gedächtniss der Jünger tief als ein ernster Weg eingegraben haben 9, 51; 13, 22. 33; 17, 11; 18, 31; vgl. Joh. 11, 7—16. Ist und bleibt doch Galiläa so sehr der Ausgangsort Jesu, dass man in Jerusalem geneigt scheint, alle Galiläer für Jesu Jünger anzusehen, vgl. 22, 59; 23, 5 f. 49. 55; 24, 6. 19. Dabei wird Samaria nicht vermieden vgl. 17, 11, aber es bedarf der Voraussendung der Jünger um den Boden zu bereiten 9, 52. Und das Ergebniss ist doch vorzugsweise Widerwillen, obschon nicht gegen Jesu Person, sondern gegen seine Reise nach Jerusalem, sei es nun, dass man überhaupt in Samarien nicht gern Reisende auf diesem Wege zum Feste sah, sei es, was wahrscheinlicher, dass man Jesum unter solchen Umständen als Propheten oder Messias nicht leiden mochte v. 53, vgl. Joh. 4, 20: jedenfalls aus eigenthümlich samaritischem eigenwilligen Volksdünkel. Für die Samariter hat Lucas überhaupt sichtliches Interesse, und zwar im Ganzen ein wohlwollendes. Dem Heidenchristen stehen die Samariter näher als die halsstarrigen Juden, sind ihm auch heilsgeschichtlich von Bedeutung, vgl. Apg. 1, 8; c. 8; 9, 31; 15, 3, wie er auch auf die Heiden bezügliche tadelnde Luc. 12, 30, besonders aber

tröstliche 13, 29 f. 14, 21; 21, 24; 24, 47 Worte Jesu aufzeichnet, und die Gleichnisse vom verlornen Schaf, Groschen und Sohn mittheilt c. 15. Er verzeichnet, dass Jesus im jüdischen Volkssinne einen Samariter ἀλλογενής (vgl. I. Macc. 3, 36. 41. 45; 4, 12 u. ö.) nennt und erinnert hierdurch wiederholt an der Samariter Sonderstellung 17, 18., aber er bemerkt auch, dass jener Samariter, der übrigens mit den Andern an die Priester gewiesen wird v. 14, unter zehn Geheilten der einzig Dankbare ist. Er erzählt überdies jenes Gleichniss, welches einen Samariter mit allem Nachdruck gegenüber einem Priester und einem Leviten als Beispiel wahrer Liebe hinstellt 10, 33 ff. Der antwortende νομικός dagegen umgeht die Beziehung darauf v. 37. Die Entrüstung des Jakobus und Johannes über jene Abweisung 9, 54 f. ist zunächst ein Ausfluss ihrer begeisterten Verehrung für ihren Meister, für den sie bereits unbedingte Anerkennung fordern, mag aber bei ihrer Stärke und Leidenschaftlichkeit gleichfalls durch nationale Gereiztheit beeinflusst sein.

Dass die Jünger in der Schule der Pharisäer das rechte Beten nicht gelernt haben, sagt ihnen ihr Gefühl. Das Gleiche hat der Täufer Johannes an seinen Jüngern erlebt und dem Mangel abzuhelfen versucht; auf sein Beispiel weisen sie hin 11, 1. Gegenüber der Gesamtheit des Volkes fühlen sie sich in Ausnahmestellung 12, 41 (vgl. 32; 17, 26 ff. 18, 7) und lassen sich ihres Meisters Wort vom Feuer und Krieg als dem Zweck seiner Sendung und von tiefgehender Scheidung gesagt sein 12, 49—53 vgl. 18, 8. Jedoch, während sie einerseits in der Gefahr des Dünkels stehen, 17, 7—10; 18, 15 f. 28, empfinden sie andrerseits zuweilen stark ihre Mängel und richten daher an Jesum die Bitte, ihnen „Glauben zuzulegen“ 17, 5: sie selbst scheinen, indem sie so fragen, denselben bei sich zu vermissen und sich auch nicht fähig dazu zu fühlen; so werden auch sie zuweilen (vgl. 9, 31. 36. 45) etwas Aehnliches empfunden haben wie der Täufer, als er seine Jünger sandte. Jesus tröstet sie damit, dass auch ein geringer Glaube Grosses verrichten könne v. 6 ff.

Im Volke finden wir neue Beweise von Vertrauen 17, 12. 19 und Zuneigung für den grossen Propheten 11, 14; 12, 1, besonders bei den Zöllnern und Sündern 15, 1, bis zu begeistertem Preise 11, 27, hingebender Liebe der beiden Schwestern 10, 38 ff. und einzelnem Anerbieten der Nachfolge, freilich unter

Bedingungen, welche Jesus zurückweist, weil er bedingungslose Hingabe fordern müsse 9, 57—62. Einer will ihn zum Schiedsrichter in Erbstreitigkeiten machen 12, 13 f. Als Beispiel seiner siegesgewissen Freudigkeit über die Wirkung seiner Predigt bemerken wir die Aussendung der Siebzig 10, 1 und sein Wort über die Ernte v. 2, sowie den Anspruch auf Beköstigung seiner Boten v. 7; aber auch sein Bewusstsein von starker entgegenstehender Feindschaft v. 3. Die Anweisung an die Jünger, unterwegs nicht zu grüssen v. 4, entzieht sich völligem Verständniss. Allenthalben im Volke setzt Jesus „Kinder des Friedens" voraus v. 6, die an das S. 193 über die προσδεχόμενοι Gesagte erinnern. Der Inhalt der Verkündigung seiner Boten ist: das Reich Gottes ist zu euch gekommen v. 9; da ist die allgemeine Verkündigung (S. 198) bereits an Einzelne in grosser Bestimmtheit gerichtet. Und Verwerfung der Prediger hat schon die Bedeutung einer Verwerfung des Gottesreichs v. 11, vgl. 11, 23. 28. 31 f., und ist erschreckliche Beleidigung Gottes (S. 18) 10, 12—16. In der That kehren die Siebzig sehr befriedigt zurück v. 17 ff. Dabei sind die Anhänger Jesu eine kleine Heerde 12, 32 und immer im Wesentlichen einfältige Leute, während die Oberen sich als die Weisen und Klugen zurückhalten v. 21; aber jene sollen, sagt Jesus, dessen gewiss sein, dass in ihm die Hoffnung der Väter sich erfüllt 10, 24, vgl. 16, 16. Kein Riss hat bisher die Seele seiner Anhänger zwiespältig gemacht: der Weg ihres Glaubens ist der der Ueberzeugung von der Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung; in seinem Gegensatze zum Alten haben sie das Neue noch nicht zu fühlen bekommen, so sehr auch Jesus sich darüber vorbereitender Weise ausspricht 12, 49—53. Das Volk aber leidet offenbar an einer äusserlichen Beurtheilung des Verhältnisses von Uebel und Sünde, insofern es besondre Uebel für Strafe besondrer Sünde anzusehen geneigt ist, 13, 1 ff. vgl. Joh. 9, 2. Jedoch mag der Umstand, dass man (τινές) Jesu jene Hinmordung der Galiläer beim Opfer berichtete, andrerseits von Neuem zeigen, dass man in weiteren Kreisen über dergleichen Fälle sich ernste Bedenken machte, wie denn ein andrer τις 13, 23 dem Meister die Frage vorlegt, ob wenige gerettet werden. Dass der Fragende nach Lucas nicht dem Jüngerkreise angehört, erkennt man aus Jesu scharfer Antwort v. 25—28: ἐργάται ἀδικίας, vom Herrn nicht

gekannt sind die, denen er angehört, wenn sie nicht kämpfen durch die enge Thür einzugehen v. 24. Die Frage erscheint hiernach als das Ergebniss theologischer Grübelei, nicht sittlichen Ernstes; hinter ihr steht wegen v. 28—29 der Stolz eines Juden, der sich zu den Ersten rechnet v. 30. Dieser Stolz muss aufs Nachdrücklichste zurückgewiesen, 14, 17—24 vgl. c. 15, und der volle Ernst der Nachfolge Jesu hervorgehoben werden 14, 26—27, deren Schwierigkeit man sich vor dem Entschlusse klar machen muss v. 28—33.

Ein ganz eigenthümliches Eingehen auf die Vorstellung des Volkes bekundet die Erzählung von Lazarus und dem reichen Manne 16, 19 ff. Es wendet sich in scharfer Weise gegen die für die jüdische Habsucht 12, 13 ff. besonders grosse Gefahr des Reichthums, vgl. 18, 23—27; 21, 1. 4, thut dies aber in einer absonderlich bildlichen und scharfen, fast einseitig zu nennenden Weise, welche den Eindruck verstärkt, dass die Vornehmen des Volkes dem Geiz und selbstloser Härte 19, 22 f. sich so wenig oder noch weniger zu entziehen wussten als die andrer Völker, vgl. Jak. 2, 1 ff. Lucas bezeichnet 16, 14 auch die Pharisäer als geldgierig. Daneben aber erkennt man deutlich, dass die Bezeichnungen Abrahams Schoss, Hades, Ort der Qual, die Schilderung der Engel, die den Lazarus tragen, und der Kluft zwischen beiden Theilen des Aufenthaltes der Verstorbenen in der Unterwelt einem Bestandtheil volksthümlicher Anschauung entsprochen haben, ebenso wie die Vorstellung von der Entschädigung des Lazarus für die irdischen Leiden, während der Reiche des Guten genug gehabt habe. Nicht minder sieht man, dass jene vornehmen „Reichen“ Mose und die Propheten nicht zu lesen und noch weniger ihnen zu glauben pflegten, vielmehr nur im Falle der Bedingung eines besonderen Wunders einen vermeintlichen Glauben zu leisten bereit waren. Der Zweck des Gleichnisses im Munde Jesu ist offenbar nicht die Mittheilung neuer Wahrheiten über die Beschaffenheit der Welt der Verstorbenen, sondern die Schilderung der Hohlheit einer so beschaffenen Geldaristokratie.

Im Mittelpunkte des jüdischen Volkslebens steht Jerusalem. Jesus selbst trägt dieser Thatsache dadurch Rechnung, dass er zum letzten Kampfe dahin reist. Er spricht dies aber sogar grundsätzlich und als nothwendig aus 13, 33: es sei nicht zulässig, dass ein Prophet ausserhalb Jerusalems umkomme,

der heiligen Stadt Mt. 4, 5; 27, 53, die doch dem dürren Holze gleicht Luc. 23, 31, zugleich der Stadt schwerer Versuchung für den Gottgesandten 4, 9, dem Centrum des Landes, vgl. Joh. 7, 3 ff. Desshalb hat man die schmerzlichen Worte Jesu Luc. 13, 34 f. vgl. 19, 42; 23, 28 ganz ernst zu nehmen und ποσάκις „wie oft" versteht offenbar unser Evangelist selbst von öfterem Aufenthalt daselbst, der mit Nothwendigkeit anzunehmen ist. Dass Lucas dennoch nichts vom judäischen Wirken Jesu berichtet, ist begreiflich: ihm fehlten, zu eigenem Bedauern vermuthlich, die Quellen. Aber warum seine Quellen so einseitig galiläisch gefärbt sind, das ist freilich ein noch keineswegs gelöstes Räthsel (vgl. S. 106. 182). Jedenfalls steht Jerusalem vor den Augen Jesu selbst und der Seinen absonderlich zurückhaltend und widerwillig der neuen Lehre gegenüber Uebrigens bringt unser Evangelist jenes Wort der Klage in ganz andrem Zusammenhang als Matthäus: er scheint es vor dem Einzug Jesu gedacht zu haben. Beim Einzug selbst sind es auch nur Jünger, die Jesu zujubeln 19, 37. 39. Hingegen murrte man in Jericho beleidigt, dass Jesu gerade bei einem Zöllner einkehre 19, 7.

Das Volk im Ganzen gehört eben keineswegs zur „kleinen Heerde" 12, 32. So sehr auch die Schaaren Jesum bewundern, 11, 14, so legt doch Lucas „Einigen aus ihnen" das Wort vom Beelzebul bei v. 15 und „Andre" fordern eigenwillig ein himmlisches Zeichen von ihm v. 16. Lernten wir also sonst mit Einwilligung des Lucas vom Volke die Oberen unterscheiden, so mahnt uns nun Lucas doch aus seiner Unterscheidung heraus, nicht zu vergessen, dass das Verhalten der Oberen im Volke Anklang und Nachfolge findet. Es ist nicht nöthig, anzunehmen oder zu erklären, es handle sich hier nicht um Obere oder auch nur nicht um dieselben wie bisher: unter allen Umständen hält es Lucas nicht für nöthig, die so Redenden von der Menge zu unterscheiden. Er traut auch dieser solches Verhalten zu; daher gilt auch der indirect und nach Matth. 12, 39 direct zur Antwort dienende Ausspruch Jesu über „dieses böse Geschlecht" bei Lucas ausdrücklich der gesamten Menge 11, 29 ff. vgl. 3, 7; ebenso sein Vorwurf der Unfähigkeit, die Zeichen der Zeit zu verstehen, verbunden mit dem andern der Heuchelei 12, 54 ff. Vereinigen doch die Glieder dieses Volkes im Grossen und Ganzen (vgl. 13, 15) das stolze Bewusstsein der Abrahams-

kindschaft 13, 16 vgl. 19, 9 mit der lieblosen und theilnahmlosen Gesinnung jenes Synagogenvorstehers, der gegen die Rettung eines Stückes Vieh am Sabbat nichts einzuwenden hat, die Heilung einer Abrahamstochter als gesetzwidriges Werk und schon das Begehren danach als Sabbatschändung tadelt 13, 14.

Herodes Antipas steht wegen seiner Uebelthaten 3, 19 immer isolirt. Unter seiner Herrschaft steht Galiläa 3, 1; 23, 6 f. zum Feste weilt er mit militärischer Begleitung 23, 11 in Jerusalem v. 7. Daselbst besitzt er einen gewissen Einfluss v. 10 f.; obwol ein Fuchs 13, 32, steht er doch in Feindschaft gegen Pilatus 23, 12; aber der erweist ihm eine Aufmerksamkeit von zweifelhaftem Werthe, darüber beide zu Freunden werden v. 7 f. 12. Konnte er sich auch dem Eindruck der Bedeutung Jesu nicht entziehen und wünschte ihn zu sehen 9, 9 vgl. 23, 8, so weist ihn das eigene Interesse doch in dieser Hinsicht bestimmt auf die Seite der Gegner Jesu, vgl. S. 153. Zwar weder Jesus noch der Evangelist halten die Meldung der Pharisäer, Herodes wolle ihn tödten, für völlig ernst gemeint 13, 31 f.; aber sie finden darin eine Schlauheit „dieses Fuchses", der eben so wie die Pharisäer selbst sein Land dieses unbequemen Mannes, den er nicht für schuldig finden kann 23, 15 vgl. 11, auf leichte Weise entledigen zu können hofft. Herodes fürchtet offenbar, Jesus werde Unruhen veranlassen (vgl. Josephus, Antt. 18, 5, 2), hat aber keine Lust, dem neuen Propheten den gleichen Ausgang wie dem Täufer zu bereiten, da ihm schon das diesem zugefügte Unrecht Beunruhigung bereitet hat. Jesu dem Herodes und den Fragern geltende Antwort lautet für den Herodes scheinbar beruhigend, insofern der Blick auf Jerusalem gewendet wird; aber er so wie die Pharisäer konnten sich in Wahrheit dieser Antwort um so weniger freuen, als Jerusalem trotz aller bestehenden provinciellen Unterschiede Haupt- und Mittelpunkt des Landes war. Der Tod, sagt Jesus, schrecke ihn nicht, aber er werde ihn mit gebührendem Aufsehen in Jerusalem zu leiden wissen. Er ist gewiss, dort Todfeinde zu finden.

Die Pharisäer spielen bei diesem Vorgange eine mehr als zweideutige Rolle. Scheinbar eingeweiht in des Herodes Pläne, scheinen sie dessen Vertraute; ihn Jesu angeblich verrathend, sind sie dessen wohlwollende Gönner, da sie doch sonst ihre

Abneigung gegen ihn nicht verhehlen. Sollten sie ernstlich geglaubt haben, Jesus werde über die Grenze entweichen und so ihnen die gefürchtete Katastrophe ersparen? Der Versuch war jedenfalls räthlich, aber die Ausführung ist so ungeschickt, wie ihr blinder Eifer erwarten liess.

Die hier Auftretenden waren nur *τινές* Einige 13, 31 von den Pharisäern. Andre Bemerkungen des Lucas dienen zur Bestätigung und Erläuterung von früher Beobachtetem. Die Frage des Schriftgelehrten von Marc. 12, 28 nach dem ewigen Leben wird einem *νομικός* in den Mund gelegt 10, 25 ff. vgl. 18, 18. Matth. 22, 35; dieser Ausdruck bezeichnet mithin ein Mitglied des schriftgelehrten Standes. Die *γράμματα*, mit denen ein *γραμματεύς* sich befasst, sind eben die heiligen Schriften des mosaischen *νόμος*. Auf Jesu Frage, was das Gesetz darüber sage, gibt dieser Mensch selbst die richtige Antwort, entweder nach seiner eigenen selbsterfahrenen Ueberzeugung, oder, was ungleich wahrscheinlicher, aus seiner theologischen Schulweisheit heraus, die hierin das Richtige traf. Sind doch diese Worte dem innerhalb der Synagoge hochgefeierten Schma Jisrael mit seiner Ergänzung (V. Mos. 6; III. Mos. 19, 18) entnommen und auf Gebetsriemen und Mesusa verzeichnet täglich in jegliches Israeliten Mund. Dennoch scheinen sie als Antwort auf die Frage nach dem „grossen Gebot" nicht geläufig gewesen zu sein und Jesus selbst muss jenen in uns unerkennbarer Weise darauf führen. Man ist daher versucht, sich ernstlich der Frage zu wundern ebenso wie seiner Antwort; er muss von Jesu Lehren eine sehr unklare Vorstellung haben, so dass er meint, dieser verwerfe das Gesetz mit samt dem „Höre Israel"; oder er hat wahrgenommen, dass Jesus noch eine höhere Forderung für den Eingang ins Gottesreich aufstelle. Die Bemerkung des Lucas, er wolle Jesum versuchen, wird man nicht so verstehen dürfen, dass wir es hier mit einem fertigen Gegner zu thun haben; in diesem Falle wäre sein Verfahren allzu ungeschickt. Die schlichte Antwort Jesu, welche die Bedeutung sittlichen Handelns voll anerkennt, setzt ihn in augenscheinliche Verlegenheit. In gut pharisäischer Weise beginnt er die Begriffe zu spalten; um zu zeigen, dass die Sache dennoch schwierig bleibe, macht er die Unbestimmbarkeit des Begriffs „Nächster" geltend, worauf ihm aber Jesus meisterlich im Gleichniss vom barmherzigen

Samariter zu verstehen gibt, diese Schwierigkeit habe ihren Grund zuletzt nur in der mangelnden Liebe des Einzelnen. In demselben Gleichnisse wird die Thatsache benützt, dass auch Priester und Leviten, welche im ganzen Neuen Testament auffallend hinter den Rabbinen zurücktreten (vgl. Weber S. 38 f.), sich der Gefahr liebloser Aeusserlichkeit nicht entzogen, während man bei so geringschätzig behandelten Volksgliedern wie den Samaritern anspruchslose Liebesthätigkeit finden konnte.

In den Aeusserungen über Beelzebul und in der Forderung eines Zeichens vom Himmel 11, 15 f. erkannten wir schon oben (S. 170 f.) die Spuren der Pharisäer, und mussten die Vorwürfe Jesu 11, 29—32 zum grössten Theil auf ihre Rechnung schreiben. Dass nicht alle Pharisäer völlig klar in Jesu Sachen schauten, legt v. 37 f. dar. Ein einzelner Pharisäer lädt ihn zu Tisch in sein Haus, und Jesus kommt. Dass Jesus sich die Hände nicht zuvor wäscht, ist ihm neu und bedenklich: so kleidet Lucas Jesu Vorwürfe über das äusserliche Wesen vgl. 17, 20 und den Hochmuth (vgl. 14, 7. 16 ff. 16, 15) der Pharisäer 11, 39 ff. in Beziehung auf angebliche Reinheit und den Zehnten ein und benimmt durch diese Begründung dem Vorwurf etwas von seiner Schärfe. Aber das Wehe! bleibt stehen. Ganz offenbar unterscheidet er hierauf in v. 45 ff. (vgl. auch 14, 3) die *νομικοί* von den Pharisäern. „Auch uns schmähst du damit", sagt ein solcher. Im Princip also stehen und fallen diese mit jenen; aber thatsächlich und äusserlich sind sie zu unterscheiden. Jene trachten nach dem Vorsitz in den Synagogen und nach Grüssen v. 43, sind aber desshalb noch nicht schriftgelehrt. In der That denkt und spricht auch der 13, 14 erwähnte Archisynagog vollkommen pharisäisch; auch die pharisäische Klugheit besitzt er in hohem Masse, insofern er seinen Tadel vielmehr gegen die Menge als gegen Jesum richtet. Die *νομικοί* sind die eigentlichen berufsmässigen Aufleger von Lasten und Erbauer der Prophetengräber und Beschliesser des Himmelreichs v. 46. 47. 52. So hat sich wenigstens Lucas einen Unterschied zurecht gelegt, den Matthäus (vgl. c. 23) nicht so hervortreten lässt. An diese Vorwürfe schliesst Lucas die Bemerkung, Pharisäer und *γραμματεῖς* (so wie 15, 2 für *νομικοί*) stellten nun Jesu eifrig nach, ein verfängliches Wort suchend v. 53 f. Die blosse Schmähung gegen sie bietet auch hiernach keinen Vorwand zum Angriff: rechtlich

tief begründet ist ihre Obmacht über das Volk nicht. Das Wort vom pharisäischen Sauerteig deutet Lucas, indem er sich wie 3, 3 des geläufigen Abstractums für das Concretum bedient, auf ihre Heuchelei 12, 1 f. und gibt der Mahnung, sich nicht vor den Mördern des Leibes zu fürchten, eine Spitze gegen jene Oberen, indem er sie hier einfügt v. 4.

Im 14. Capitel heisst uns Lucas unter den Pharisäern Einzelne als Obere unterscheiden und also eine gewisse Ordnung und Gliederung annehmen. Selbst ein solcher Oberer kann Jesum noch am Sabbat zu Tische laden, freilich in bestimmt feindseliger Absicht, vgl. S. 201 f. Auch bei dieser Gelegenheit sind jedoch ihre Waffen gegen den Meister nicht ausreichend v. 6., und sie müssen sich im weiteren Verlaufe beschämende Sätze gegen ihren Ehrgeiz, ihre Selbsucht und geistliche Einbildung sagen lassen, v. 7 ff. 12 ff. 16 ff. vgl. 15, 2 ff. 16, 15. Man könne geladen sein und doch vom Mahle ausgeschlossen werden infolge selbstischen Eigenwillens; man könne ein äusserlich guter Sohn sein und doch hinter einem reuigen verlornen Sohne zurückstehen; und wer sich selbst rechtfertige, sei desswegen nicht gut vor Gott, der in das Herz sehe. Sie fragen nach dem Kommen des Gottesreiches (vgl. die Tage des Messias 17, 22. 26. 30), denken dasselbe aber verknüpft mit Beobachtung von Satzungen (Weber, S. 333 f.), da es doch innerlich im Herzen ist und kommt 17, 20—21.

Das Bild eines Pharisäers im Gegensatz zu einem Zöllner zeichnet anschaulich das bekannte Gleichniss 18, 9 ff. Nach der Einleitung v. 9 wendet sich dasselbe gegen Einige, die sich auf sich selbst verliessen, dass sie gerecht seien, und verachteten die Uebrigen, vgl. 20, 20. Die Erzählung richtet sich also nach unserm Gewährsmann nicht eigentlich gegen die Pharisäer als solche selbst, obwol gerade diese 16, 15 in gleicher Weise charakterisirt werden. Und die Logik der Sache selbst bestätigt seine Auffassung, insofern der Zartsinn Jesu nicht zugelassen haben wird, in einer Streitrede gegen die Pharisäer diese auf solchem Umwege anzugreifen. Nicht einmal alle einzelnen Pharisäer will er zeichnen, ja selbst die Mehrzahl muss dies nicht getroffen haben, so wenig die Zeichnung des Zöllners alle Zöllner oder den ganzen Zöllnerstand abmalen konnte, und so wenig der Samariter im Gleichniss 10, 33 alle Samariter, der

Priester und der Levit 10, 31 f. alle Standesgenossen vertreten konnte. Es ist sogar eine doppelte Möglichkeit der Gedankenverbindung anzuerkennen: entweder wird für die Darstellung der ersten Geistesrichtung ein Pharisäer gewählt, um darzuthun, dass man verworfen werden könne, trotzdem dass man ein angesehener Pharisäer sei, gleichwie man ein Priester sein könne und doch unbarmherzig, und ein Zöllner und dennoch gerechtfertigt, — oder der Pharisäismus als Richtung wird geradezu als der eigentliche Inhaber solcher Gesinnung angesehen und desshalb ein Pharisäer gewählt. Im ersteren Falle hätten wir einen Beleg dafür, dass die Pharisäer in Achtung beim Volke standen (Josephus, Antt. 13, 10, 5 f.; 17, 2, 4; 18, 1, 3.); für das Letztere spricht der gesamte Kampf Jesu und insbesondere seine Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer 12, 1. Uebrigens konnte die einfache Erzählung für zwei verschiedene Arten von Zuhörern beide Auffassungen zulassen, und zwar sogar nach Jesu Absicht, und selbst im ersteren Falle ist sicher, dass der hier gezeichnete Pharisäer mit seiner Geistesrichtung eine grosse Hauptgefahr des gesamten Pharisäismus darstellen konnte und musste. Andrerseits aber bestätigt Lucas durch den gegenwärtigen Vers, indem er diejenigen nicht deutlich bezeichnet, welchen unsre Erzählung gilt, dass diese Sinnesart nicht bloss Eigenthum der Pharisäer im engern Sinne war und mithin der Pharisäismus wirklich nichts Andres als das auf die Spitze getriebene Judenthum selbst darstellte, vgl. Gal. 1, 13 f. mit Apg. 26, 5; Phil. 3, 5. Diejenigen, die sich durch geringere Peinlichkeit auszeichneten, waren für solche Gesinnung „die Uebrigen", das „Volk des Landes" (S. 14. 40) v. 9. 11. Man übersehe nicht, dass der Pharisäer betet und dankt: Gott ist ihm in gewissem Sinne der Grund seiner Tugenden, wie er nach pharisäischer Schulmeinung bei allen Dingen mitwirkend thätig ist (Josephus, Bell. 2, 8, 14. Antt. 13, 5, 9; 18, 1, 3). Sein sittlicher Massstab ist freilich niedrig und äusserlich. Den Mizwoth, Geboten v. 11 treten Fasten und genaue Verzehntung als gute Werke (Matth. 6, 1—18. Weber, S. 316 ff.) zur Seite. Absichtlich wählt Jesus einen ebenso legalen als oberflächlichen Vertreter dieser Richtung. Der Zöllner ist, da er im Tempel betet wie jener und seine bescheidene Zurückhaltung gerühmt wird, als Jude zu denken, sein Stand offenbar nicht bloss in

den Augen des Pharisäers, sondern wegen v. 13 und 14 ebenso wie seine Person selbst als mit groben Sünden behaftet. Aber nicht minder hat Jesus in seinem Kreise eine erstaunliche Tiefe des Sündenbewusstseins wahrgenommen. Der Mehrzahl der Pharisäer wirft Lucas dagegen 16, 14 schnöde Geldgier und den γραμματεῖς 20, 47 schmähliche Uebervortheilung der Wittwen vor, über deren Art und Veranlassung wir nicht unterrichtet sind. Geschichtlich angesehen entbehrt dieser Zug nicht der Wahrscheinlichkeit, belebt vielmehr unser Gesamtbild (S. 186). Zu den Zöllnern aber kehrt unser Evangelist nochmals zurück 19, 1 ff., indem er einen reichen Oberzöllner Zacchäus, einen Abrahamssohn v. 9, namhaft macht und seine körperlich kleine, geistig demüthige Person mit grosser Liebe zeichnet, wie er voll lebhafter aus tieferer Herzensbewegung fliessender Neugierde den berühmten ihm noch nicht zu Augen gekommenen Jesus sehen will, „wer es ist", und dann mit hoher Freude die Ehre des Besuches Jesu würdigt, nicht ohne sich selbstgefällig seiner Wohlthaten auf gut jüdisch zu rühmen, aber auch ohne sein vormaliges συκοφαντεῖν zu verschweigen. Ihm bescheinigt Jesus seine Abrahamskindschaft; aber die σωτηρία, die er ihm verkündigt, ist verknüpft mit ernster Beziehung auf eine dunkle Vergangenheit v. 7. 9 f. Die Menge murrt über den Vorgang v. 7., aber Gewohnheit oder wirkliche Demuth lässt ihn dies nicht wahrnehmen.

Den Einfluss Jesu auf die Menge zeichnet Lucas gegen das Ende hin so lebhaft, dass Jesus mit einer königlich zu nennenden Majestät dem Leser entgegentritt. Den schreienden Blinden bei Jericho heisst die Menge ehrerbietig schweigen 18, 39; aber auf Jesu Befehl bringt man ihn herzu v. 40. Deutlich sieht man das Volk bei und in Jericho um ihn sich erwartungsvoll drängen 18, 36 ff. 19, 3 f., und das Murren über seine Einkehr bei dem Zöllner, so hoffärtig es ist, ist doch zugleich eine Aeusserung schmerzlicher Enttäuschung, dass der Gefeierte gerade eine solche Herberge wähle. Man erwartet, dass nun alsbald die Offenbarung des Gottesreiches eintreten werde und verbindet diese Erwartung mit seiner Reise nach Jerusalem 19, 11. Hierdurch wird die Begeisterung seiner Jüngerschaar beim Einzuge in die heilige Stadt trefflich vorbereitet, vgl. S. 180. Eben desshalb betont Jesus, dass das

Volk in seinem Eigenwillen dennoch zuletzt ihn nicht zu seinem König werde haben wollen 19, 14 vgl. 20, 9—16 und darum selbst werde verworfen werden 19, 26 f. Jesu Einfluss gebietet unweigerlich über die Thiere eines Einzelnen in Bethphage v. 31 ff. wie über einen Saal in Jerusalem zum Passamahl 22, 10 ff. Beim Einzug selbst sieht und hört Lucas in der jubelnden Menge nur Jünger, die Jesum bestimmt als den ersehnten König begrüssen 19, 37 f. Es bleibt aber einigen Pharisäern vorbehalten, ihn ἀπὸ τοῦ ὄχλου aus der Menge heraus vergebens zu verwarnen v. 39 f.: Menge und Jüngerschaar gehen in einander über; so gross, so bewegt und gehoben ist die letztere gedacht. Aber selbst jene versagen ihm nicht den ehrenden Titel διδάσκαλε, und die Menge lauscht auch in der Folgezeit bewundernd Jesu Worten 19, 48; 20, 6. 9. 19 und wird von den Oberen gefürchtet 22, 2. Dass er selbst inmitten des Jubels Jerusalems Zerstörung kommen sieht, ist bei dem Ernst seines Kämpfens nichts weniger als unwahrscheinlich, und die Behauptung, diese Worte wiesen auf die Zeit nach der Zerstörung hin, ist hinfällig 19, 42—44. Bleibt doch auch die Jesu zugethane Menge unempfänglich für Jesu ernste Gerichtsdrohung 20, 16: Jesus sagt Unfassbares, Unerhörtes.

Im Folgenden hat es den Anschein, als denke sich Lucas die Zeit zwischen dem Einzuge und dem Passa länger als einige Tage. Die Betonung, er habe täglich im Tempel gelehrt 19, 47, an einem der Tage sei es zu besonderem Kampf gekommen 20, 1; an den Tagen habe er gelehrt, die Nächte habe er auf dem Oelberg zugebracht 21, 37, die nun erst folgende Bemerkung, das Fest sei nahe gewesen 22, 1 und Jesu Wort, er habe täglich im Tempel gelehrt v. 53: dies alles legt die Vermuthung nahe, Lucas habe den Mangel judäischer Quellen empfunden, welche die Ereignisse in Jerusalem nach dem vierten Evangelium erklären, und habe daher wenigstens diese letzte Zeit unbewusst und unwillkürlich sich möglichst lang vorgestellt. Er schaltet ja auch sonst verhältnissmässig frei, um sich und seinen Lesern alle Einzelheiten nach Möglichkeit zu erklären.

Neben den Pharisäern finden auch die übrigen Gruppen des Volkes Beachtung und ihrer Bedeutung entsprechende Würdigung. Die Sadducäer erscheinen nur 20, 27 mit der gewohnten Beifügung. Abgesehen von ihrer rein sachlichen

Erwähnung 3, 2; 9, 22 treten die Hohenpriester erst 19, 47 handelnd und zwar alsbald feindselig ein, hier wie 22, 2 in der üblichen Verbindung mit den Schriftgelehrten und 20, 1 vgl. 19, 47 überdies mit den Presbytern (wenn dort nicht mit Tischendorf ed. VIII. einfach ἱερεῖς zu lesen ist) oder verbunden mit den „Tempel-Strategen" 22, 4. 52 (vgl. Apg. 4, 1; 5, 24. 26., Josephus Bell. 6, 5, 3, nicht II Macc. 3, 4), worunter man mit Wendt Anführer der levitischen, unter hohepriesterlicher Aufsicht stehenden Tempelwache zu verstehen haben wird. Aus der Mehrzahl (vgl. Apg. 4, 6) tritt der regierende Hohepriester klar heraus 22, 50. 54; 3, 2. Hohepriester und Tempelhauptleute und Presbyter sind nach Gethsemane gezogen 22, 52 wie gegen einen Aufrührer (λῃστής). Hohepriester und Schriftgelehrte bilden das „Presbyterium des Volkes" und führen Jesum in ihr Synedrium 22, 66, vgl. Apg. 22, 5, welche beiden Ausdrücke sich im Evangelium sonst nicht finden. Die „Ersten des Volkes" 19, 47 (vgl. Apg. 25, 2. 5) sind zufolge 20, 1 Presbyter. Letztere scheinen zumeist Laienmitglieder des Hohen Rathes zu sein; wo sie nicht genannt sind, wie 20, 19; 22, 2, handelt es sich nicht um officielle Vertretung der Behörden wie an jener Stelle. Hohepriester und Menge stehen vor Pilatus 23, 4, und jenen schliessen sich die Schriftgelehrten anklagend an v. 10, während in v. 13 die gleiche Schaar als Hohepriester und Archonten und Volk (λαός) umschrieben wird. Es hat den Anschein, als strebe Lucas nach klarer Gruppirung und Verdeutlichung und werde doch nach seinen Quellen der Gruppen nicht ganz in seiner Vorstellung mächtig. Es ist der gleiche Lucas, der in der Apostelgeschichte in derselben Richtung sich bemüht 4, 1. 5 f. 8. 23. u. ö. Auch für die Hohenpriester ist nach dem allem Jesus wie Joh. 11, 47 ff. nicht nur eine bekannte, sondern bereits eine hochgefährliche Persönlichkeit, und unser Evangelist setzt auch in dieser Hinsicht harmlos voraus, dass zwischen ihnen und dem Galiläer bereits ein geistiger Kampf stattgehabt und seinen Abschluss gefunden habe. In ganz eigenthümlicher Weise leitet Lucas die erste verfängliche Fragestellung an Jesum ein 20, 20: die Pharisäer und Herodianer des Marcus (12, 13) und die Herodianer und Pharisäerjünger des Matthäus (22, 15 f.) beschreibt er als Beauftragte, die sich selbst stelleten, als ob sie gerecht seien (vgl. 18, 9), deren Auf-

gabe aber gewesen sei, ein Wort von ihm zu erhaschen dergestalt, dass man ihn der Obrigkeit und Gewalt des Procurators übergeben könne. Hatte das zweite Evangelium sich noch einfach an die Kategorie der Pharisäer gehalten, so hatte das erste Nachricht, dass man nicht Schriftgelehrte gesendet habe, sondern ihre Jünger; Lucas scheint diesem Gedanken zu folgen, indem er einen weiteren Kreis bloss äusserlicher Anhänger und scheinheiliger Nachtreter der Hierarchen annimmt, die Herodianer aber völlig ausser Acht lässt. Hierdurch findet die oben (S. 117) ausgesprochene Vermuthung über die Beschaffenheit der pharisäischen Partei die Bestätigung des Lucas. Dieser bemerkt auch nicht bloss der Sendlinge Unfähigkeit zu antworten, sondern voller als die Parallelen ihr Staunen v. 26, sowie v. 39 nach der Abfertigung der Sadducäer das ausdrückliche Lob an Jesus von Seiten einiger, doch wohl pharisäischer, Schriftgelehrter, vgl. Marc. 12, 28. Matth. 22, 33; man müsste denn wegen ἀποκριθέντες annehmen, die geschlagenen Sadducäer selbst suchten mit der Miene unbefangener Wahrheitsliebe durch kluge Anerkennung der Ueberlegenheit des Gegners ihren Rückzug zu decken. Jedoch wird diese Vermuthung durch v. 40 neben Marc. 12, 34 nicht bestätigt.

Die Sitzung des Hohen Rathes behandelt Lucas nur kurz, betont jedoch 23, 51, dass Joseph von Arimathäa, der ein βουλευτής gewesen, in derselben nicht zugegen war (S. 143). Ausführlicher wird das Verhör vor Pilatus erzählt. Lucas ist es, der nebst Johannes (18, 38) die erstmalige Erklärung des Landpflegers notirt, er finde keine Schuld an Jesu, und daran eine Ausführung der Anklage auf revolutionäre Volksaufwiegelung anschliesst 23, 4 f. Er allein unter allen Evangelisten berichtet Jesu Sendung zu Herodes v. 6—12 mit der beharrlichen Klage der Oberen v. 10 und dem negativen Ergebniss dieser Sendung v. 14 f. und betont stärker als andre den Widerstreit zwischen Pilatus und den Juden v. 20—23; er allein hat die weinenden Begleiter und Begleiterinnen Jesu angemerkt v. 27 ff. In dem allem bewährt er seinen Zug zu pragmatischer Geschichtserzählung. So hat er auch am Kreuze ausser den Weibern alle Verwandten oder Freunde (γνωστοί) Jesu wahrgenommen v. 49, auch das Thun der befreundeten Frauen genauer beobachtet v. 55 f. Jene weinende „grosse Schaar von Volk und Weibern“

zeigt ja, dass Jesus immer noch im tiefsten Grunde des Volkes Liebe besitze. Obgleich eine Schaar vor Pilatus blutdürstig mit geschrieen hat, v. 18 vgl. 13, so steht die Menge doch am Kreuze stumm v. 35. 48. Die Spötter sind da nur ἄρχοντες Obere v. 35 und Soldaten v. 36, den Centurio überdies ausgenommen v. 47. Selbst von den beiden Schächern wendet sich der eine Jesu zu im Hinblick auf das kommende Gottesreich v. 39—43. Lucas sieht Spuren von Liebe auch noch da, wo Matthäus und Marcus nur Spott und Bosheit wahrnahmen. Er ist auch der Einzige, der Jesu Bitten für seine Feinde wiedergibt, weil sie „nicht wissen, was sie thun" v. 34, in schauerlicher Verblendung handeln, kaum mehr zurechnungsfähig. Deutlicher endlich als die andern Evangelisten schildert der dritte v. 19. 25 den Barabbas als einen solchen, der wegen Mordes und Aufruhrs, in Jerusalem selbst unternommen, gefangen gehalten worden sei, wenn schon auch bei Marcus (15, 7) der Aufruhr selbst für eine allen Lesern in frischer Erinnerung haftende Thatsache gilt. So werden wir gemahnt, der grosse Aufstand stehe vor der Thür. Auch sonst v. 28 ff. 21, 20 ff. wird dieser dunkle Hintergrund hervorgehoben.

Hinsichtlich der Anschauung von dem Passa und dem Todestage Jesu fällt auf, dass bei dem dritten Evangelisten ausdrücklich gesagt wird, das Fest der Azyma sei das sogenannte Passa 22, 1. Die oben als wahrscheinlich angenommene Vermengung beider Begriffe (S. 141 f.) wird sonach bei dem Heidenchristen Lucas zur Thatsache. Das Gleiche wiederholt sich, indem v. 7 f. das Schlachten des Passa auf den ersten Tag der Azyma gelegt wird, vgl. v. 11. 13. 15. Der Ausdruck Paraskeue bezeichnet auch hier den Freitag 23, 54.

Der Begriff der Jüngerschaft Jesu ist bei Lucas ebenso weit und fliessend als derjenige der Pharisäer. Nicht nur, dass er die Siebzig einführt 10, 1. 17: auch beim Einzug fanden wir der Jünger Menge jubelnd 19, 37, während die den Tempel bewundernden Jünger (Matth. 24, 1. Marc. 13, 1) bei ihm ganz unbestimmt τινές Etliche sind. Vielleicht sind auch die γνωστοί 23, 49 einfach als Jünger gemeint. Hier wie in einzelnen Aenderungen der Rede vom Ende 21, 13. 20. 24 erkennt man abermals den Christen aus den Heiden. Die Jünger nun sind auch bei Lucas dauernd unfähig, die Möglichkeit und Noth-

wendigkeit des Leidens des Messias einzusehen 18, 34 oder seine Wirklichkeit zu begreifen. Nachdem es geschehen, besinnen sie sich zwar auf die betreffenden Worte 24, 8, glauben aber dennoch nicht, dass er lebe v. 11. 41. Trotzdem halten sie auch nach der Kreuzigung noch zusammen 24, 14 f. 33, ohne doch irgend von dem Gesetze sich zu lösen 23, 56 noch den Tempel zu verlassen 24, 53. Traurig reden sie von den geschehenen Dingen v. 14. 17, und wundern sich, dass irgend ein Bewohner Jerusalems davon nicht wisse und nach dem Grunde ihrer Trauer zu fragen Veranlassung nehme v. 18: ganz Jerusalem sei nach dem Morde mit dumpfem Schmerze erfüllt. Das Volk weiss wirklich nicht, was es gethan hat; es fürchtet sich aufs Schwerste vergangen zu haben. Man habe Jesum wider Wissen und Gewissen des jüdischen Volkes umgebracht (S. 70 f.). Denn allbekannt war des Nazareners prophetische Gewalt v. 19 und gross die Hoffnung, er sei der, welcher Israel erlösen solle v. 21. Durch freudige räthselhafte Botschaft etlicher Weiber aber sei die Aufregung nicht geringer geworden v. 23 f. Da endlich bricht durch Jesu Wort die frohe Ueberzeugung durch, er lebe, und alle jene Ereignisse haben geschehen müssen, damit die Schrift sich recht erfülle, als welche von einem leidenden Messias zeuge v. 25 ff. 44 ff. Nun muss sich Alles ändern und solche frohe Kunde zu allen Völkern gelangen v. 47. Aber merkwürdig, den stärksten Glauben unter allen Jüngern Jesu finden wir bei dem Schächer am Kreuze, der in Todesnoth und Verdammniss der Menschen sich an den in schrecklicher Wirklichkeit neben ihm die Qual des Kreuzestodes leidenden Christ hält, indem er bittet: Herr, gedenke an mich, wenn du in deinem Königthum kommst 23, 42.

V.

Ueberblick über die Schichten und Anschauungen des jüdischen Volkes.

Nach den im Vorigen angestellten Untersuchungen und Beobachtungen darf nunmehr als Thatsache hingestellt werden, dass den Evangelisten das Leben, Treiben und Denken des jüdischen Volkes nicht ein unbekanntes Gebiet gewesen sei, auf welchem sie sich hätten beschränken müssen aufs Ungewisse mit allgemeinen Kategorien zu arbeiten und beständig Missverständnissen ausgesetzt gewesen wären. Am unsichersten fühlte sich anscheinend Lucas, bei dem eine glückliche Combinationsgabe und gute, obschon einseitig galiläische, Quellen ersetzten, was ihm an Sachkenntniss abging. Am sichersten steht in majestätischer Freiheit der vierte Evangelist da. Das Bild des jüdischen Volkes, welches die Evangelien zeichnen oder voraussetzen, zeigt lebendige und freie Gestalten und ist desshalb trotz der dunklen Flecke, welche seinem Gegenstand anhaften, sowol schön als auch wahr zu nennen. Nicht einmal den Gegnern Jesu geben sie eine verzerrte Gestaltung, lassen ihnen vielmehr Fleisch und Blut und ein fühlend Herz, so oft auch Christenheit und Judenthum bis in die Gegenwart herein dies angenommen oder behauptet haben. Ist es wahr, was auch jüdische Recensenten willig anerkannt haben (vgl. den „Zeitgeist", Milwaukee 1881, S. 32. Jüdisches Literaturblatt, Magdeburg 1881, S. 3), dass das von Weber in dem oben oft citirten Buche gezeichnete Bild nicht unrichtig und sicher mit Liebe gezeichnet ist, dann sollten noch vielmehr die Evangelisten gleiches Lob erhalten.

Von besonderem Belang für die Unterscheidung verschiedener Richtungen, Kreise und selbst individueller Anschauungen innerhalb eines Volkes ist die unterschiedliche Behandlung brennender Zeitfragen. Nun kann darüber kein Zweifel mehr obwalten, dass in den Worten Gesetz und Messias, Gottesvolk, Gottesreich und Heidenwelt die das jüdische Volk zunächst jener Zeit am tiefsten bewegenden, ja aufregenden Fragen beschlossen liegen. Und eben hierzu, wie gezeigt, nahmen nach den Evangelien verschiedene Kreise und Personen eine nicht nur im Einzelnen sehr bemerkbar unterschiedene, sondern auch im Laufe jener drei Jahre durch Schwankungen und Kämpfe hindurch hie und da sich stark verändernde Stellung ein, welche fast durchgängig aus den jüdischen Verhältnissen jener Zeit sich erklären oder doch wegen derselben nicht schlechthin für unmöglich ansehen lässt.

Unter allen Umständen ist das jüdische Volk der Zeit Jesu mit dem Israel des Alten Bundes nicht zusammenzuwerfen (vgl. S. 3 f. 147. Oehler, Theologie des Alten Testaments. 1882. S. 10). Das Volk ist allmählich aber unaufhaltsam zu einem anderen geworden seit dem Exil, seit Esra, seit den Maccabäerkämpfen. Israel war das Volk der alten Gottesoffenbarung: das jüdische Volk ist das mit dem Heidenthum ringende und seinem Einflusse doch nicht völlig sich entziehende, gerade wegen und inmitten seiner Einseitigkeit und eingebildeten übermässigen Treue seiner eigenen Geschichte untreu gewordene Volk des mosaischen Gesetzes. Nur zwei Stämme waren zurückgekehrt, und diese untermengt mit heidnischen Elementen. Eine untheokratische Herrschaft löste die andere ab. Da musste auch das Volk anders werden in seinem Wesen und Kämpfen, Arbeiten und Denken (vgl. als Quelle und Beleg für den folgenden geschichtlichen Ueberblick bis S. 222 neben Josephus und dem ersten und zweiten Buche der Maccabäer: Schürer, Neut. Zeitgeschichte, S. 59 ff.). Verhältnissmässig mild kann die persische Herrschaft genannt werden. Unter ihr erfreuten sich sogar Serubabel und Josua (536 ff.), Esra und Nehemia (458. 445) freundlicher Förderung in ihren lobenswerthen und eifrigen Bemühungen, den zuvor oftmals schnöde verlassenen Gott ihrer Väter durch treue Erfüllung seines Gesetzes in Tempel-Bau und -Dienst, in levitischer Reinheit und Studium des Gesetzes

(Thora) mit allen Kräften zur Ehre zu bringen. Alexander der Grosse hatte als der Erbe des persischen Regimentes wichtigere Dinge zu thun, als dieses kleine Volk dauernd zu belästigen, ist aber doch durch seinen in Colonial- und Reichsgründungen und siegreichem Vordringen des Hellenismus (II. Macc. 4, 10—15) fortwirkenden Gedanken der Verschmelzung (I. Macc. 1, 41 f.) der Völker des Morgenlandes mit den Griechen der Urheber aller jener Bewegungen geworden, welche dieses von den Heiden innerlich durch eine grosse Kluft geschiedene Volk in den folgenden Jahrhunderten aufs Tiefste erregten. Schon äusserlich angesehen brachten die Kämpfe der Diadochen (Laomedon 323—20, Ptolemäus Lagi 323—311, Antigonus 314—301) Kriegsweh genug samt Deportation über das inmitten der streitenden Parteien liegende Land (I. Macc. 2, 10 f.). So tief schnitt jene Zeit in die jüdische Geschichte ein, dass selbst die Maccabäerbücher (I, 1, 10. II, 1, 7 u. ö.) nach der hellenischen d. i. seleucidischen Aera (von Herbst 312 an) rechnen und das erste nur schüchtern versucht, seit den Tagen Simons des Grossen (von 143—2 an, vgl. I. Macc. 13, 42; 14, 27) eine eigene jüdische Rechnung dafür einzusetzen. Auch unter der sonst nicht eben drückenden Herrschaft der Ptolemäer Aegyptens (301—203), welche in Alexandrien eine grosse bevorzugte Colonie (II. Macc. 1—2, vgl. Josephus, Bell. 2, 18, 7. Antt. 14, 7, 2. contra Apionem 2, 4) gewähren und noch um 160 in Leontopolis den im Grunde unjüdischen Gedanken eines eignen jüdischen Tempels durch den Hohenpriester Onias III zur Ausführung kommen liessen (geschlossen etwa 72 n. Chr. durch Vespasian; vgl. Josephus, Antt. 13, 3), von der griechischen Uebersetzung der Siebenzig zu schweigen — selbst unter dieser hörte solche Noth nicht völlig auf (I. Macc. 2, 10 f.?). Aber erst die syrischen Seleuciden (203—167) gingen zu gewaltsamem Einschreiten gegen das schon damals allgemein verhasste jüdische Volk vor und erfreuten sich dabei der Sympathien der umwohnenden Völker, unter denen sich die jüdische Diaspora immer weiter ausdehnte (vgl. I. Macc. 3, 35. 52. 58; Tacitus, Hist. 5, 2—13; Schürer, S. 388 ff.). Schon Antiochus III, der Grosse genannt (224—187) bemächtigte sich vorübergehend Palästina's, und Seleucus IV Philopator (187—175) unterwarf es und plünderte den Tempel. Antiochus IV Epiphanes aber (175—164) beschloss, erzürnt

durch Fehlunternehmungen in Aegypten, das der Einheit seines Reiches widerstrebende Volk durch Unterdrückung seines Gottesdienstes in launischer Grausamkeit zu bezwingen (vgl. Tacitus, Hist. 5, 8. I. Macc. 1, 40 f. 2, 18). Damals aber (167), obwol die Syrer eine mächtige Partei unter den Juden selbst (Jason, Menelaus; vgl. I. Macc. 1, 11; 6, 21 ff. 7, 5 f. 8. II. Macc. 4. Josephus, Antt. 12, 5, 1) auf ihrer Seite hatten, erhob sich in Modeïn (nordwestlich von Jerusalem?) der Priester Mattathias (bis 166; vgl. I. Macc. 2. Josephus, Antt. 12, 6) mit seinen Söhnen für das Gesetz und die Heiligthümer der Väter zu bewaffnetem Widerstande. Ja, seinem Sohne Judas dem Maccabäer oder Hasmonäer gelang es in jahrelangem Kampfe siegreich die Feinde niederzuschlagen (166—160) und den Gottesdienst wiederherzustellen (165; daher das Fest der ἐγκαίνια Joh. 10, 22, vgl. I. Macc. 4, 54 ff. II. Macc. 10 u. ö.) und mit den Römern sogar ein Bündniss abzuschliessen (160; vgl. I. Macc. 8. 14. 15. II. Macc. 4. 11). Nach dessen Tode setzte sein jüngerer Bruder Jonathan (160—143; I. Macc. 9—13. Josephus, Antt. 13, 1—6) das begonnene, zuletzt wieder in Frage gekommene Werk von Peräa aus nach langer Pause im Kleinkrieg fort, nahm auch unter staatsmännischer Benützung der Verhältnisse von dem falschen Alexander Balas das hohepriesterliche Kleid nebst Purpurmantel und goldner Krone gern entgegen (152; I. Macc. 10, 15 ff.). Die also mit heidnischer Hülfe und politischer Berechnung begründete Herrschaft des hasmonäischen Hauses befestigte nach seiner Gefangennahme sein Bruder Simon (143—135; I. Macc. 13—16. Antt. 13, 6—7) friedlicher Weise, von Demetrius II mit Abgabenfreiheit beschenkt und von dem Volke (140) zum erblichen Hohenpriester und Fürsten vorbehaltlich der Bestätigung eines etwa kommenden Propheten ernannt (I. Macc. 14, 25—49). Aber die Gunst der Ernstesten im Volke, der Asidäer (Chasidim, Frommen, I. Macc. 2, 42; 7, 13; II. Macc. 14, 6 ff. vgl. S. 117. Weber, S. 8 ff.), konnte den Hasmonäern so nicht bleiben. War die glänzende Regierung des Johannes Hyrcanus (135—105; I. Macc. 16, 19 ff. Antt. 13, 8—10), des Sohnes Simons, noch eine Zeit des Uebergangs, so traten doch schon unter ihm wie unter dem griechisch gesinnten König Aristobul I (eigentlich Judas, 105—104) die seit Jonathan bemerkbaren (zuerst Antt. 13, 5, 9) mit dem aus-

ländischen Wesen Unzufriedenen als Pharisäer hervor, die unter dem unruhigen Alexander Jannäus (d. i. Jonathan, 104—78) zu sechsjährigem Aufstand schritten, seine Gemahlin und Nachfolgerin Alexandra (78—69; Antt. 13, 16. Bell. 1, 5) aber ganz in ihrer geistigen Gewalt hatten. Von da an verzehrte sich das Haus der Hasmonäer (Aristobul II 69—63, Hyrcan II 63—40, Antigonus d. i. Mattathias 40—37) in Bruderkrieg, Römerkampf und Partherfeindschaft. Dazu kamen unter Jannäus und Alexandra der Idumäer Antipater und sein gleichnamiger Sohn empor, und bald darauf dessen Söhne Phasael und Herodes. Ueberdies brachte im Jahre 63 Pompejus die Herrschaft der Römer und entweihete selbst den Tempel. Doch fand man sich nachmals im Ganzen mit der Römerherrschaft ab und zog sie der Obrigkeit der Herodianer sicher vor (Jos. Bell. 2, 2, 3; 2, 6, 2. S. 92 f. 153). Herodes, der Grosse geheissen (37—4; Antt. 15—17, 8; Bell. 1, 14—33), ward unter römischer Oberhoheit der Erbe des von ihm beseitigten Antigonus. In seine Länder theilten sich nach seinem Tode unter vielen Wirren, deren Seele die Zeloten waren Apg. 5, 37, seine Söhne Antipas (bis 39 n.), in der Bibel Herodes geheissen (Marc. 6; 8, 15; Luc. 23, 7 ff.), Philippus (bis 34 n.) und Archelaus (bis 6 n.), welcher letztere durch römische Procuratoren (Pontius Pilatus) abgelöst wurde. Nachmals vereinigte diese Gebiete allmählich wieder ein Enkel des Herodes von der Mariamme, der Cäsarengünstling Agrippa I (37—44, in der Bibel Apg. 12 Herodes genannt), wiederum gefolgt von römischen unter dem syrischen Legaten stehenden Procuratoren, nur zu einem ganz kleinen Theil von seinem Sohne Agrippa II (50 bis um 100; Apg. 25 f.). Vgl. Josephus, Antiquitates von 17, 9 und Bellum von 2, 1 an.

Was nun hielt seit dem Exil in stetig steigendem Masse in einer so langen und wechselvollen Geschichte dieses Volk zusammen und begeisterte es zu zähestem Widerstand gegen eine Welt von Feinde? Ohne Zweifel zunächst das Bewusstsein empfangener Gottesoffenbarung (Zeitschrift für kirchl. Wiss. 1883, 569 ff. Schürer, S. 385 ff.). In der schweren Leidensschule der Verbannung hatten gerade die Zurückkehrenden ihre Heimath, ihre Geschichte, ihre heiligen Schriften und den Gott ihrer Väter lieben und danach sich sehnen gelernt (Psalm 137) und liessen sich willig zu dem Entschlusse bewegen, diesem

Gotte fortan treulich zu dienen. Nur leider, gerade die Zeit der Blühte, die Zeit der Offenbarung Gottes an das Volk Israel war vorüber; keine Erscheinungen, keine Prophetie waren gegenwärtige Zeugen solcher Offenbarung. Aber man gab dieselbe doch nicht auf und durfte sie nicht aufgeben. Man musste für die Zukunft neue Gnadenbeweise Gottes, etwa durch einen Propheten oder Engel (I. Macc. 14, 41; II. Macc. 11, 6; 15, 23) hoffen, man konnte in bewegten Zeiten an neue Erscheinungen glauben (II. Macc. 2, 21; 3, 25 ff. 33; 10, 29 ff.; 11, 8 ff.; 12, 22); man musste mehr und mehr die Zukunft Israels ausmalen (Schürer § 28 f. Hilgenfeld, Jüdische Apokalyptik. 1857). In der Gegenwart aber galt es zu halten, was man noch hatte. Denn war nicht der Tempel wieder erstanden, wenn auch in neuer Gestalt, und sollte nicht in ihm noch jetzt Gott wohnen? Wirklich ward dieser zu einem Mittelpunkt jüdischer Frömmigkeit und gläubiger Verehrung wie nur je (I. Macc. 4, 36 ff. II. Macc. 2, 22; 3, 12; 5, 15 ff.; 14, 31 u. ö.). Zum Andern aber ragte aus alter Zeit in die Gegenwart herein die heilige Literatur. Dieser ward nicht geringere Sorgfalt zugewendet. Und zwar kam sie dem jüdischen Gemüthe nicht so sehr als Literatur, als heilige Schrift, wie als Gesetz in Betracht. Denn man wollte den Fehler der Vorzeit gut machen (Matth. 23, 29 ff.), man wollte Gott dienen (Apg. 24, 14; Sir. 2, 1. I. Macc. 1, 43; 2, 22), um Gott eifern (Röm. 10, 2; I. Macc. 2, 54). Brauchte man aber dazu ein Gesetz, als welches den Willen Gottes ausdrücke, so konnte ja darüber keinen Augenblick ein Zweifel obwalten, dass das mosaische Gesetz dazu gegeben sei, gehalten zu werden; vielmehr drängte sich dasselbe noch vor allem Reflectiren in diesem Sinne dem jüdischen Gedanken auf. Lehrte doch die alte Geschichte, dass aus dem Ungehorsam gegen Gottes Willen alles Unheil geflossen sei (V. Mos. 11, 26; 28; Jer. 2, 19 f. 4, 18; Esra 9. Neh. 9. vgl. I. Macc. 2, 52 ff. Apg. 7) So gingen denn schon Esra und Nehemia ans Werk (Esra c. 9—10. Neh. 10. 13), diesen Gehorsam einzuschärfen und durchzusetzen. Kaum kannte man dieses Gesetz, als man sich entschloss, es neu zu halten: es musste erst gelesen, studirt, gelernt werden (Esra 7, 10. Neh. 8. Weber, a. a. O. S. 1 ff.). Und eben dies war verhängnissvoll, dass man Gesetz und Gotteswillen so äusserlich einander gleichsetzte: man wollte heldenhaft Gehorsamsthaten

leisten und begab sich so unter die Sklaverei eines unverstandenen Gesetzes, nicht aus Liebe, sondern aus Furcht, mit Zittern und Beben (Esra 10, 1. 9) und Hoffnung auf Lohn (Neh. 13, 14—31). Von da an ward das Volk ein andres als es vorher gewesen war. Unvermerkt trat die Prophetie, die Liebe und innerliche Gottesfurcht gefordert hatte und so eine heilsame Ergänzung und Auslegerin des Gesetzes gewesen war, zurück (Weber, S. 18 f. 79 f.), weil sie nicht verstanden wurde; unvermerkt trat sogar der Cultus des Gesetzes über den Tempeldienst (Weber, S. 7. Zeitschrift f. k. W. 1884, S. 96 ff.), insofern dieser mit den Forderungen des Gesetzes in jener Zeit sich unmöglich mehr decken konnte und daher das Gesetz als längst vor dem gegenwärtigen Tempel vorhanden höhere und grössere Geheimnisse zu bergen schien und im täglichen Leben Vieles forderte, wo der Tempel mit seinem Einflusse nicht hinreichte. Wie sehr treten in den Evangelien die Priester und Leviten zurück hinter den Gesetzeslehrern! Unvermerkt wurde so endlich das Gesetz selbst dem Juden zur eigentlichen Offenbarung Gottes an sein Volk (Weber, S. 14 ff.). Hiermit hob sich zugleich die Vorstellung des Volkes von sich selbst als Gottesvolk (oben S. 24. 48—51. 67 f.) je länger je mehr und führte in ihrer Folge zu bewusstem und dauerndem Ausschlusse der Heidenwelt von Heil und Offenbarung (vgl. II. Macc. 6, 12—17. Apg. 11, 18). Diese krankhaft überspannte und fleischlich äusserliche (vgl. I. Cor. 10, 18; II. Cor. 5, 16) Auffassung hatte zur Folge eine gewisse religiös sittliche „Virtuosität" (Wellhausen), indem die Aufgabe des einzelnen Juden keine andre mehr sein konnte, als das mosaische Gesetz mit aller Energie buchstäbisch nach Möglichkeit zu lernen und zu erfüllen. Eine endlose Casuistik, eine lohndienerische Verdienstlehre und stolze Selbstgerechtigkeit hart neben sittlicher Ermüdung waren die nothwendige Folge dieses Formalismus (vgl. meine Vorlesung über Glaube und Schrift, S. 12 ff. u. Zeitschrift f. k. W. u. k. L. 1883, S. 569 ff. Wellhausen, Pharisäer und Sadducäer. 1874. S. 17).

Um dies ganz zu begreifen und billig zu beurtheilen, muss man sich in die Lage des jüdischen Volkes nach Möglichkeit versetzen. Je mehr es in die wild bewegten Wogen des Völkermeeres hineingezogen wurde (I. Macc. 2, 10 f. II. Macc. 2, 18; 4, 10. 13; 6, 9), je weniger konnte ihm verborgen bleiben, dass

seine Religion und sein Bekenntniss zu dem Einen Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erden (Weber, S. 146 f.), weit über allem Heidenthum stehe (Eph. 2, 11 ff. I. Macc. 1, 21; 3, 20; 6, 62. II. Macc. 6, 4; 9, 2. Weber, S. 376 ff.). Darum kämpfte es mit Begeisterung für seinen Glauben im eigenen Lande einen gewiss heldenmüthig zu nennenden Kampf (Schürer, S. 385 ff. Weber, S. 56 ff. II. Macc. 8, 23; 13, 15. Psalt. Salom. 9, 16; 17, 1). Und siehe, alle Angriffe auf sein Heiligthum vermögen dies nicht zu überwältigen (II. Macc. 3, 30. 38 f.); vielmehr bezeugen oftmals selbst Heiden Ehrfurcht und Scheu gegen den Gott Israels und seinen Tempel (I. Macc. 15, 19; II. Macc. 2, 22; 3, 2 f. 12. 31—39; 5, 16). Um so mehr bleiben auch die Tausende verstreuter Juden in allen Ländern dem Glauben ihrer Väter treu (II. Macc. 1, 27; 2, 7. 18. Apg. 2 u. ö.) und haben nicht selten die Genugthuung, dass viele Fremdlinge aus den Heiden sich als Proselyten enger oder freier an den Cultus Israels anschliessen (II. Macc. 9, 17. Matth. 23, 15. Apg. 13, 50; 17, 4. 17. Josephus, Antt. 20, 2 ff. Horaz, Sat. 1, 4, 142 f. u. ö.). Ferner, verglich das jüdische Volk sich selbst mit den Heiden, so fand es bei diesen abscheulichen Sündenschmutz (I. Thess. 4, 3—5. I. Cor. 5, 1), bei sich verhältnissmässige Reinheit (Gal. 2, 15). Hasste und beschimpfte man sie (Schürer, S. 388 ff. Hausrath I. S. 171 ff. Tacitus, Hist. 5, 3 ff. Juvenal, Sat. 14, 97 ff. Jos., contra Ap. 1, 26 u. ö.), so konnte unter sothanen Umständen das also isolirte Volk in seinen eignen Augen dabei nur gewinnen; zudem ward sein Einfluss, den es allenthalben im römischen Reiche ausübte, dadurch nicht gehindert (Dio Cassius 37, 17) und selbst römische Gewalthaber traten zu seinem Schutze ein (Schürer, S. 630 ff.). Glück oder Ungemach, Hass oder Gunst, Alles mehrte des jüdischen Volkes Dünkel; dass es in Wahrheit unliebenswürdig und auf verkehrten Wegen war (I. Thess. 2, 14—16) und mithin seine schwere Noth zum grossen Theile verdiente, das sahen Wenige ein. Man meinte nur für Gott zu kämpfen und zu leiden. In der That, wäre dieses Volk mit all seinen Hoffnungen damals erdrückt worden, so hätte das Heidenthum über den Glauben an Einen allmächtigen und allwaltenden persönlichen Gott unfehlbar gesiegt. Hinwiederum aber, hätte dieses Volk, so wie es war, den geistigen Sieg davon getragen, so wäre in Religionssachen eine, wenn auch der

Form nach universale, doch in Wahrheit particularistisch jüdische und casuistisch gesetzliche Religiosität oder die sklavische Verehrung des mosaischen Gesetzes die unausbleibliche Folge für die Bewohner des Erdkreises gewesen.

Doch sind wir mit dieser Vermuthung bereits über den Stand des jüdischen Volkes zur Zeit Jesu und der Apostel hinausgeschritten. Hier gilt es nunmehr die Ausgestaltung jener Anschauungen im Einzelnen zu skizziren und dabei zu zeigen, dass dieselben immerhin eine ziemliche Beweglichkeit und individuelle Verschiedenheit bei einzelnen Gruppen und Richtungen ermöglichten.

Dabei ist zuvörderst zu betonen, dass die religiösen Gedanken sich in den einzelnen Landestheilen verschieden gestalteten (vgl. Hausrath, Neut. Ztg. Bd. I, S. 1 ff. Schürer, S. 371 ff.). In gewissem Betracht zwar nahmen alle Theile des kleinen, auf 360—460 Quadratmeilen geschätzten Landes gleichermassen Theil an den durch seine Lage inmitten streitender oder handelnder Völker (I. Macc. 2, 10 f.) bedingten Schwierigkeiten. War doch dieses Land der Versammlungsplatz für Menschen aus allen Theilen der *οἰκουμένη*, II. Macc. 2, 22 vgl. Apg. 2, 5. 8 ff. Dessgleichen war und blieb das ganze Land nicht nur als Vaterland (*πατρίς* II. Macc. 4, 1; 5, 8 f. 15 u. ö.) gegenüber den ausgedehnten „Inseln der Meere" (I. Macc. 6, 29; 11, 38; 14, 15; 5, 1), sondern als heiliges Land (II. Macc. 1, 7) Gegenstand heisser Liebe seiner Bewohner und brennender Sehnsucht seiner Exulanten und konnte nur von einem Abtrünnigen eines Königs Land genannt werden (I. Macc. 7, 7). Rings umfluthet von einem zumeist feindseligen Hellenismus II. Macc. 6, 8 f.; 11, 2; 4, 10. 13, dessen Vermittler insbesondere die syrischen und nachmals die römischen Oberherrn wurden, und selbst innen von heidnischen Strömungen durchzogen (I. Macc. 1, 11. 15. 43; 2, 16. 23; 3, 48; 6, 21 ff.; 7, 5 ff.; 10, 61; 13, 47. II. Macc. 4, 3. 9 ff. 8, 13), schloss es sich doch als Land der heiligen Stadt und des „heiligen Ortes" (I. Macc. 2, 7. II. Macc. 1, 29; 2, 18; Apg. 6, 13; 21, 28) d. i. des Tempels nach Kräften gegen alle Fremdlinge ab (I. Macc. 1, 11. II. Macc. 14, 6 ff. Schürer, S. 385 ff.), mied die heidnischen Häuser so viel als möglich Joh. 18, 28; Apg. 10, 28, verwies beim Tempel die zudringlichen Heidenschaaren strengstens in den Vorhof der

Heiden, weiteres Eindringen bei Todesstrafe untersagend, war ernstlich in Zweifel, ob es recht gethan sei, dem Cäsar Zins zu zahlen Marc. 12, 14 ff. und wehrte sich mit dem Muthe der Verzweiflung wenigstens gegen jegliches Bildwerk im Lande, von den kaiserlichen Münzen abgesehen (Josephus, Antt. 18, 3, 1. 5, 3. 8, 2 ff.). — Dennoch liegen provinzielle Verschiedenheiten auf der Hand. Idumäa, von Hyrcan erst um 128 v. Chr. unterworfen, kann seiner Geschichte und seiner Bewohnerschaft nach (trotz Marc. 3, 8) kaum als jüdisches Land in Betracht kommen, und das Ostjordanland nimmt sich, abgesehen etwa von den an den galiläischen See angrenzenden Gebieten der Dekapolis (S. 110) wegen seiner wenig zahlreichen und sehr gemischten Bevölkerung und wegen seines vielfach unfertigen Zustandes (Josephus, Bell. 3, 3, 3) wie ein neutrales Gebiet aus. Zwar fanden wir naturgemäss auch dort messianische Hoffnungen und Interessen (vgl. Joh. 10, 40 ff. Marc. 3, 8; 10, 1), aber auch Gleichgiltigkeit Marc. 5, 1. 17; und Jesus zog sich dahin zurück, wenn er den hochgehenden Wogen sich entziehen wollte (Marc. 4, 35; 8, 27). Als das eigentliche heilige Land erübrigt sonach das Land westlich vom Jordan, im Ganzen das Gebiet eines einzigen Bergzuges mit seiner höchsten Höhe in Judäa, nach Westen allmählich, nach Osten schneller abfallend, nach dem Norden zu langsam bis zum Fuss des Libanon sich senkend. Aber auch hier welche Unterschiede! In der Mitte Samaria, damals nach Hausraths lebendiger Schilderung ein Land anmuthiger Thäler, üppiger Wiesen und Wälder, wohnlich, fruchtbar und gesund. Theilweise erobert in der Maccabäerzeit (I. Macc. 10, 30. 38; 11, 28. 34. 57), hat es erst Hyrcanus (um 110 v. Chr.) völlig unterworfen und wahrscheinlich seinen Tempel zerstört, jedenfalls seine Hauptstadt Samaria eingeäschert Jos. Antt. 13, 9, 1. 10, 2. Die Römer aber „befreiten" und begünstigten das Land und seine neuerbaute, nun Sebaste geheissene Stadt. Und doch hingen die Samariter noch zur Zeit Jesu mit Verehrung an dem Berge Garizim Joh. 4, 20; Jos. Antt. 18, 4, 1, auf welchem ihr Tempel zweihundert Jahre lang gestanden hatte Jos. Antt. 11, 8, 2; 12, 1; 13, 9, 1; Bell. 1, 2, 6. Denn obgleich auch sie dem Messias entgegen hofften, und zwar keinem anderen als die Juden (Joh. 4, 25. 29. 39 f. vgl. Apg. 8, 4 ff. Meyer-Weiss

zu jener Stelle und Kautzsch in Herzog-Hauck's R. E. XIII, S. 345), so gingen sie doch in allen Stücken eigne Wege. In den Maccabäerkämpfen sieht man sie halbherzig in der Mitte (Kautzsch, S. 344); mit den Römern hielten sie Freundschaft so viel als möglich, ebenso wie mit Herodes, und wurden von beiden mit Gunst und Auszeichnung belohnt (Hausrath I, S. 19 ff.). Auch betheiligten sie sich nachmals zuerst nicht am grossen Aufstande (vgl. Kautzsch, S. 346). Somit hatte der Hellenismus in diesem Landestheile eine besondere Stütze. Das hinderte die Samariter nicht, die hier besonders zahlreichen Stätten der heiligen Geschichte mit treuer Liebe zu verehren (Joh. 4 vgl. Hausrath I, 15 ff.). Aber schon dass sie sich eines eigenthümlichen Pentateuchs bedienten, war bedenklich (Kautzsch, S. 342 f. 348). Hiezu kam, dass sie bekanntlich reinen jüdischen Blutes sich nimmer rühmen konnten (ἀλλογενεῖς sind sie Luc. 17, 18), vielmehr ihre Vermischung mit den Leuten aus Kuth (II. Kön. 17, 24 ff.) ihnen den Scheltnamen der Chuthäer (Jos. Antt. 13, 9, 1 u. ö.) im Munde und grimmigen Hass im Herzen der Juden eingetragen hatte (Sir. 50, 25 f. vgl. Matth. 10, 5). Man sah sie theilweise für schlimmer als die Heiden an, vgl. Joh. 8, 48, und glaubte sie wol gar der Auferstehung nicht theilhaftig (Hausrath I, S. 23). Was Wunder, dass sie in beständigem Kleinkriege mit den jüdischen Nachbarn lebten, ihnen schadeten, wo sie nur konnten (Tacitus, Ann. 12, 54 u. ö.), und „Spott und Neckereien auch im Frieden hin und wieder flogen" Jos. Antt. 18, 2, 2. Auf den Festreisen sowie sonst Joh. 4, 9 vermieden die Galiläer gern, obwol nicht immer Luc. 17, 11 (Kautzsch, S. 345), ihr Land zu betreten; wählten sie dennoch diesen Weg, so wurden sie unfreundlich aufgenommen Luc. 9, 52 f. und mussten Städte und Dörfer möglichst vermeiden; ja selbst Gespräch und Bitte um Wasser war vorkommenden Falls verwunderlich Joh. 4, 9. 27. Und doch fand Jesus gerade hier hart neben grosser Verkommenheit Joh. 4, 17 f. tieferen religiösen Sinn als anderswo, mehr Dankbarkeit Luc. 17, 15 f., mehr Liebe Luc. 10, 33 ff., mehr einfältigen Glauben 17, 19. Joh. 4, 39 f. Früher als in den übrigen Landestheilen beinahe war hier das Feld weiss zur Ernte Joh. 4, 35 ff. S. 12.

Anders standen die Dinge in Galiläa. Diese Provinz wird seit Josephus (Bell. 3, 3, 1) wegen ihrer Schönheit und Frucht-

barkeit und der grossen Zahl ihrer Bewohner (vgl. oben S. 112) hoch gerühmt und besonders von Hausrath (S. 8 f.) das in ihr herrschende rege Leben an der Hand evangelischer Citate anmuthig geschildert. Nur an die grosse Zahl namhafter Städte und den gefeierten Namen des Sees Genezareth mit seinen wenigstens auf der Westseite damals überaus anmuthigen Ufern (Josephus, Bell. 3, 10, 7 f.) sei erinnert. Die Grenzen des Landes nach Osten und Nordosten sind schwer zu bestimmen, sein Verhältniss zum Gebiet der zehn Städte (Dekapolis, Jos. Bell. 3, 9, 7, s. S. 110) hier nicht zu ermitteln. Hinsichtlich der Bewohner ist wichtig die Bezeichnung Galiläa der Heiden (Matth. 4, 15. Jes. 8, 23. I. Macc. 5, 15 vgl. 17. 21. 23. 55; 10, 30; 12, 47 u. ö.). Unmöglich konnte die Nachbarschaft der Phönicier, Syrer und Araber ohne Einfluss bleiben, noch der auf der grossen Handelsstrasse (Matth. 4, 15; 10, 5) durch das Land sich ziehende Verkehr. Rings umgaben das Land griechische Colonien (Schürer, S. 378 ff.), der halb heidnischen Gründungen der Herodianer (Cäsarea Philippi, Tiberias, Sepphoris) nicht zu gedenken. Dazu war Jerusalem mit seinem Tempel und seinem Einflusse fern, und das fremdartige Samaria lag dazwischen. Kein Wunder, dass die Bewohner Galiläa's in vielen Stücken selbständig dachten und handelten S. 197 u. ö. Rascher, ursprünglicher, frischer, feuriger erscheinen sie in vielen Stücken als die Judäer Jos. Bell. 3, 3, 2. Schon ihr Dialekt unterschied sie von diesen (Marc. 14, 70. Matth. 26, 73), und derselbe ward in den Augen der Einwohner Judäa's Symbol für andre Volksart. Man traute den Galiläern in Jerusalem nicht recht Marc. 14, 70. Joh. 7, 52; man fand, ihr Land nehme keine hervorragende Stelle ein in Geschichte und Weissagung v. 41. 52; man spottete über Nazaret Joh. 1, 47. Und doch konnte man ihnen nicht eben heidnische Neigungen vorwerfen, wohl aber, von Nazaret abgesehen Marc. 6, 1 ff., übereifrige Verehrung Jesu als eines grossen Propheten oder gar als des Messias Joh. 1, 45 f.; 6, 14 f. 12, 12 ff. Marc. 1, 24. 28. 32 ff. 37; 6, 53 ff. Nannte man doch in Jerusalem nicht nur Jesum kurzweg Matth. 26, 69, sondern auch seine Jünger einfach Galiläer Luc. 22, 59 und schien der gesamten Bevölkerung die Neigung zuzutrauen ihm zuzufallen Joh. 7, 52; Marc. 14, 2. Auch der Umstand, dass Jesus hier zunächst im Anfang und auch nachher vorzugsweise

seine Wirksamkeit entfaltete Joh. 4, 43—54; 6, 1 ff. 7, 1. Marc. 1, 14 ff., weist auf solche Bereitwilligkeit des Volkes hin, und die Evangelien schildern lebendig den Zulauf, den Jesus fand Marc. 6, 30. 36 f. 55; 8, 2 f. Auch im grossen Kriege sind sie später hervorragend tapfer und rührig gewesen! Jos. Vita 70. Bell. 3, 3—4, 3. Freilich, vor Jesu hohen Forderungen bestand die grosse Menge die Probe nicht S. 21 f. 107 f.: sie wollten einen Messias nach eigenem Willen, nicht aber der ernsten Messiasgestalt sich beugen, welche Jesus ihnen vor die Augen stellte. Gottes Volk wollten sie sein und bleiben, so wie sie waren, ohne sittliche Erneuerung, S. 13. 20—28. Dass der Pharisäismus auch hier Vertreter und Einfluss hatte (S. 23. 116 f.), versteht sich von selbst.

Es erübrigt Judäa als der eigentliche Sitz des jüdischen Wesens insbesondere nach seiner unliebenswürdigen Seite. Wenig genügt hierüber zu sagen. Theilweise bildet es den höchsten, unfruchtbaren Theil des Gebirges, theilweise dessen unwirthliche und im Osten geradezu wüste Abdachungen; das Todte Meer bietet daselbst den entsprechenden Abschluss. Je weniger hiernach die Landschaft den Boden für die Befriedigung der Bedürfnisse eines Volkes bot, um so mehr war Jerusalem, die heilige Stadt Matth. 4, 5; 27, 53; I. Macc. 2, 7. II. Macc. 1, 12, der Sitz des Tempels, die Stadt der heiligen Feste, der Priester und Leviten S. 116 f., der Mittelpunkt wie des gesamten Volkes überhaupt II. Macc. 5, 11. Joh. 7, 3 f., so insbesondere für die Bewohner Judäa's Jos. Bell. 3, 3, 5. Nirgends war der Einfluss der „Hohenpriester und Schriftgelehrten" grösser als hier, nirgends waren die Glieder des jüdischen Volkes den Weisungen der Oberen gegenüber unselbständiger (S. 14. Joh. 9, 18 f.). So sehr auch die rauhe Art des Landes seinen Bewohnern einen zähen und kräftigen Charakter verleihen musste, so wenig wandte sich die hieraus sich ergebende Thatkraft gegen die Obrigkeiten des Volkes. Nur heidnische Eindringlinge oder Samariter oder jüdische Neuerer konnten davon erzählen (Hausrath, S. 45 f.). Bei dieser Lage der Dinge konnte Jesus hier nicht eigentlich zu lehren anfangen Marc. 1, 14; 10, 1. Joh. 4, 1 ff. 7, 1, noch auch sich eines grossen Erfolges freuen (S. 106). Um so weniger aber durfte er andrerseits auf die Dauer Judäa umgehen (Joh. 7, 3 f. 14); sondern nachdem er in Galiläa den Boden

bereitet und den Kampf eingeleitet hatte, war der eigentliche Entscheidungskampf in Judäa auszufechten (S. 7 f. 19. 27 ff. 99. 116 f. 129 ff.), dergestalt, dass Jesus selbst den Tod nur in Jerusalem erleiden wollte Luc. 13, 33; vgl. S. 139 f.

Eine einigermassen sorgfältige Durchmusterung des jüdischen Volksdenkens zur Zeit Jesu kann aber unmöglich dann schon abschliessen, wenn sie die Verschiedenheiten der einzelnen Provinzen in Kürze vergegenwärtigt hat. Den Querdurchschnitten müssen Längenschnitte folgen. Durch alle Provinzen hindurch ziehen sich die Verschiedenheiten von Stand und Gewerbe, Besitz und religiöser Anschauung. Frischer war die Jugend Matth. 21, 15 f. 19, 20. Apg. 7, 58 als das gesetzte Alter Luc. 2, 25. Joh. 21, 18. Anders dachten angesehene Glieder des Volkes Joh. 3, 1 ff. 7, 48; 11, 47 ff. 12, 42; anders die Kaufleute Matth. 13, 45, die Ackerbauer Matth. 13, 3; 21, 33 ff., anders Priester, Leviten Luc. 10, 31 f. Joh. 1, 19, Tempelhauptleute Luc. 22, 4. 52, Presbyter S. 132. 143. 214 und Archisynagogen S. 110 f., anders Schriftgelehrte S. 156 ff. u. ö., anders die unehrlichen Leute, die Zöllner und die groben Sünder (S. 103 f.). Mussten doch eines Fischers Gedanken beim Fischfang Marc. 1, 16 ff. S. 109 f. unwillkürlich andre sein als die eines Landmanns Marc. 4, 3 ff. 28. Welche unsagbare Mannigfaltigkeit von Gedanken und Anschauungen mochte in den Köpfen eines einzigen Jesu Worten lauschenden Volkshaufens zu finden sein, vgl. S. 34. 38. 64. 69 f. 73. 132 u. ö. Aufmerksamer lauschten Mühselige und Beladene Matth. 5, 3 ff. 11, 28 und Verachtete Matth. 9, 10 ff. Luc. 7, 37 ff. 47, als die im Wohlstand lebten Matth. 19, 23 f. Luc. 6, 24; 16, 1. 19 ff. Die armen Wittwen, die ihr Scherflein in den Gotteskasten legten Marc. 12, 42 f., oftmals schmählich betrogen von des Volkes Leitern Marc. 12, 40, hatten andre Weise als die Reichen v. 41, welche die Schätze sammelten Matth. 6, 19 und Scheuern bauten Luc. 12, 16 ff., in Purpur und köstliche Leinwand sich kleideten und herrlich und in Freuden lebten Luc. 16, 19 ff. Marc. 6, 21 ff., ohne Sinn für religiöse Fragen Luc. 16, 27 ff. oder wenn auch angeregt Matth. 13, 20, doch ohne Opferwilligkeit und Heldenmuth Marc. 10, 17 ff., gehindert durch Rücksichten und Bedenklichkeiten Matth. 13, 21 f. Und doch auch hier rühmliche Ausnahmen Matth. 27, 57. Aus ihnen treten eine Anzahl mit politischer Bedeutung hervor, die

μεγιστᾶνες, wie solche sonderlich den herodeischen Hofstaat bilden halfen S. 105. 115 f. oder als hohepriesterliche Partei die eigne Macht im Auge hatten S. 70 f. Ueberall muss man nicht übersehen, dass ein sehr beträchtlicher Theil des Volkes völlig ohne religiöses Interesse zu sein schien, mit den Heiden liebäugelte, theils verschlungen in die Bande grober Sünden Joh. 4, 17 f. Luc. 15, 13 ff., theils verstrickt in die Sorgen des Lebens Matth. 13, 22. Luc. 14, 18 ff., theils nur gleichgiltig und hohen Sinnes bar S. 55 f. Luc. 12, 19—21. Freilich, viele waren nur bisher niemals von einem geisterfüllten Gotteswort getroffen worden und kamen gern voll Hunger und Sehnsucht, nachdem sie gewaltiges Prophetenwort vernommen hatten Marc. 6, 34 ff. u. ö. Die Geschichte jener Gottlosen aber weist zurück auf Psalm 1. Jer. 44. Jes. 58. Ez. 14 und neuerdings auf die Zeit der Maccabäerkämpfe: da war die Partei frevelnder Griechenfreunde nur allzu gross im Lande I. Macc. 1, 11. 52; 2, 16. 44; 3, 6; 6, 21 ff. 7, 5 ff. II. Macc. 4, 9 ff. Hinwiederum aber fand das Auge eines liebenden Volksfreundes auch bei verachteten Sündenknechten tiefes Sehnen nach Erlösung Matth. 9, 13; 11, 19. Luc. 7, 47 f., dagegen unter dem Gewande hoher Frömmigkeit vielfach eitlen und stolzen Weltsinn Matth. 6, 1 ff. c. 23. Marc. 8, 38, ohne dass man desshalb sagen konnte, jene Verachteten seien sämtlich achtenswerth, diese Angesehenen aber sämtlich verächtlich.

Des grössten Einflusses durften sich die Pharisäer rühmen, von denen die Zeloten (Judas der Galiläer im Jahre 6 beim Census, Theudas 44 n. Chr.?) nur den äussersten, zum Theil von der Hauptmasse der Partei nicht anerkannten Flügel bildeten (vgl. Apg. 5, 36 ff. Jos. Antt. 18, 1, 1. 6; 20, 5, 1 f. Bell. 2, 8, 1 f.; 2, 17, 8). Der Zeit ihres äusserlichen Hervortretens gedachten wir schon oben (S. 221 f. vgl. Schürer, S. 423 ff. Sieffert, Artikel „Sadd. u. Phar." i. P. R. E. XIII, S. 210 ff.). Aber ihre Spur erkennt man schon in den Asidäern der Maccabäerkämpfe: die Grundsätze der Maccabäerbücher selbst so gut wie die des Psalterium Salomonis (Fritzsche, Libri apocryphi Vet. T. S. 569 ff.) und sogar des Mattathias und seiner Söhne (I. Macc. 2; vgl. meinen Aufsatz über das Judenthum der Maccabäerbücher in der Zeitschrift für kirchl. W. etc. 1884, S. 78 ff.) sind schon pharisäisch, ja der Anfang dieser Gesinnung ist in

Esra's Zeit zu suchen (Weber, S. 1 ff.). Nur wenn man so bis auf die Ursprünge zurückgeht, kann man diese Partei (nicht Secte) verstehen und würdigen. Josephus, selbst ein Schüler der Pharisäer, obwol in sonderbar abgeblasster Weise, schildert sie als diejenige αἵρεσις d. i. philosophische Richtung (vgl. Apg. 28, 22; 22, 4. Cremer, S. 79), welche im Gegensatz zu den Sadducäern einerseits und den Essenern andrerseits von der εἱμαρμένη, mit welchem heidnischen Ausdrucke Josephus den jüdischen immerhin lebendigeren Gottesbegriff umschreibt, Alles abhängig mache (vgl. Pirkê Aboth 3, 15; ed. Strack 1882, S. 30), ohne doch die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen aufzuheben, indem sie überall eine Hülfe Gottes, eine Mischung von göttlichem und menschlichem Thun annehme (Antt. 13, 5, 9; 18, 1, 3. Bell. 2, 8, 14) und nicht nur das Gesetz des Mose genau μετ' ἀκριβείας (vgl. Apg. 26, 5) auslege, sondern auch die παράδοσις Ueberlieferung der Väter streng beobachte (Bell. 2, 8, 14. Antt. 13, 10, 6; 17, 2, 4) und Unsterblichkeit der Seele und Vergeltung lehre (Antt. 18, 1, 3; Bell. a. a. O.). Desshalb sowie wegen ihrer Strenge gegen sich selbst und wegen ihrer Menschenfreundlichkeit seien sie bei dem Volke, namentlich den Frauen (Antt. 17, 2, 4) so beliebt, dass sie bei demselben selbst gegen Hohepriester und König Alles ausrichten könnten (Antt. 13, 10, 5; 18, 1, 3). Hinsichtlich der Sadducäer dagegen gelte von Allem das Gegentheil; erreichen könnten diese eigentlich nichts, denn so oft sie scheinbar die Herrschaft hätten, müssten sie sich nach den Pharisäern richten. Man wird sagen dürfen, dass diese Zeichnung der neutestamentlichen nur insofern nicht entspricht, als sie heidnischen Lesern das jüdische Bild mundgerecht machen will und mit lauter schönen Farben einseitig malt.

Um so mehr haben wir ein Recht, neben die Zeichnung des Josephus dasjenige Bild zu stellen, welches Weber auf Grund der targumischen, midrasischen und talmudischen Literatur von dem jüdischen Rabbinismus entwirft. Darf man auch nicht vergessen, dass die Einzelzüge zu diesem Bilde aus verschiedenen Zeiten stammen, zum Theil sogar Jahrhunderte später hinzugekommen sind und bei Weitem nicht alle gleichwerthig und gleich bedeutsam sind, so ruht doch der Rabbinismus auf dem Pharisäismus und trägt dessen liebenswürdige ebenso wie

seine hässlichen Züge, wenn auch im Laufe der Jahrhunderte immer mehr ausgebildet, erstarrt, hie und da zur Karrikatur entstellt. Aus jener Weber'schen Arbeit ergeben sich etwa die folgenden Sätze, welche nichts als eine Ausführung des Grundsatzes der „Männer der grossen Synagoge" in Pirkê Aboth (1, 1; Strack, S. 7) sind: „Macht einen Zaun um das Gesetz." Von der Voraussetzung aus, dass Gott der Absolute befehlen kann, was er will, und auf Grund der Erfahrung, dass aus dem Ungehorsam gegen Gottes Offenbarung alles Unheil des Volkes stamme, hat sich der Pharisäismus und nach ihm der Rabbinismus im Namen Israels rückhaltlos dem Willen Gottes unterworfen, wie derselbe in seinem Gesetz, d. i. der durch Mose auf dem Sinai gegebenen Thora ausgesprochen ist, und zwar in buchstäbischem Gehorsam und im Grunde ohne das Gesetz im Einzelnen zu kennen noch zu lieben. „Wir wollen (zuerst) thun und (dann) hören" (vgl. II. Mose 24, 7; Weber, S. 50 ff. u. ö.), so lässt sich solche Gesinnung in Kürze aussprechen. Nach Annahme dieses zunächst formalen sittlichen Grundsatzes erweist sich aber das Gesetz bei genauerer Betrachtung als materiales Princip seinem Inhalte nach als eine ziemlich zusammenhangslose Sammlung von (613) einzelnen Geboten und Verboten, welche vor Allem gelernt und ausgelegt werden müssen. Ueberdies ergibt sich, dass diese grosse Zahl von Bestimmungen für das ganze Leben doch bei Weitem nicht ausreicht, theils weil sie zum Theil veraltet und unausführbar sind, theils weil der in jenem formalen Princip eingeschlossene Grundzug der Casuistik ein Ende gesetzlich kleinlicher Bestimmungen unmöglich macht. Desswegen eben bedarf es der Schriftgelehrten oder Weisen, weil diese kraft göttlicher Autorität, Ordination und Schulung in der Lage sind, zu dem geschriebenen das umfangreiche mündliche Gesetz hinzuzufügen, welches als die wesentlich mit dem schriftlichen Gesetz übereinstimmende mündliche Entfaltung desselben gilt und gleichfalls von Mose seinen Ursprung herleitet, in Wirklichkeit aber naturgemäss noch über das geschriebene Gesetz tritt, wie in der römischen Kirche die Tradition über die Schriftlehre. Die gesamte schriftliche und mündliche Thora nun, so wird gerühmt, ist werthvoller als die Propheten, ist Quelle des Lebens und Lebensbaum. Weil sie von Gott ausgeht, ja die höchste Gottesoffenbarung ist, über die

eine höhere nicht zu erwarten ist, bringt sie immer von Neuem Licht, Heiligkeit und Seligkeit. Vor der Welt schon war sie: um ihretwillen ist die Welt erschaffen, auf ihre Erfüllung zielt diese ab, wie auch Gott selbst sie liebt wie seine Tochter und täglich in ihr studirt und nach ihr sich richtet. Israel aber als das Volk der Thora hat in ihr, die von den andern Völkern verworfen wurde, den höchsten Schatz erhalten und am Sinai feierlich angenommen, jedoch danach durch den Stierdienst sich dessen unwürdig gezeigt. Dennoch hat Gott es nicht ganz verstossen, sondern bietet ihm je und je durch dieselbe Thora die Gerechtigkeit, die vor ihm gilt: die wahre Gerechtigkeit aus dem Verdienst durch Gesetzeswerke. Jede Gesetzeserfüllung nämlich und jede Uebertretung wird verzeichnet und in entscheidenden Stunden gerechnet. Gerecht ist, bei wem das Gute überwiegt. Doch gibt es auch Mittelmässige, sowie vollkommen Gerechte. Der gute Wille wird gerechnet, der böse nicht, falls die Ausführung nicht nachfolgt. Im Leben sehe man sich für halb an, um stets das Gute zu mehren. Gute Werke wie Almosen, Beten und Fasten müssen das Verdienst der Gesetzeswerke ergänzen helfen. Vermöge Gottes gnädiger Rechnung und mit Hülfe des Verdienstes der Heiligen Israels und der Väter kann und soll es bei jedem Israeliten dahin kommen, dass die Summe der Gesetzeserfüllungen und guter Werke die Summe der Uebertretungen übertreffe. Denn das böse Gelüsten ist bei ihm keine totale Verderbniss: ein gutes Begehren steht ihm entgegen, und es fehlt nicht an allerlei Sühnmitteln, wie der Versöhntag oder eignes Leiden und Sterben. Freilich ist solches Bemühen eine schwere Last und nimmer endende Arbeit, und eine Gewissheit des Heils ist bei gewöhnlichen Menschen nicht möglich. Aber der Lohn ist gross. Von diesem Heile ist die Heidenwelt ausgeschlossen, abgesehen von den Einzelnen, die als Proselyten sich Israel anschliessen. Die Noth aber, welche durch die Heiden über Gottes Volk gekommen ist, wird dereinst ein Ende nehmen, wenn durch Elias vorbereitet König Messias kommen wird, ein wo nicht sündloser, so doch gesetzeseifriger, der Idee nach präexistenter Mensch, dem etwa ein leidender Messias vorausgehen wird. Dann wird Israel erlöst werden und die Gerechten werden auferstehen, Stadt und Tempel wird wieder gebaut werden und der Messias wird das Gesetz in Herr-

lichkeit aufrichten. Zuletzt wird die Welt gerichtet werden, und die Tage des Messias werden übergehen in die Ewigkeit, *olam habbâ*. Da wird Israel Lohn haben für seine Mühsal. In der That, die Charakteristik des Paulus Röm. 10, 2 ff. Apg. 26, 5. 9 stimmt hierzu wohl: ein unverständig Eifern um Gottesgesetz ist der Grundzug dieser Gedanken. Die Gestalt des Messias nimmt nur eine Dienerstellung zum Gesetze ein und könnte ohne grossen Schaden gestrichen werden: nur der Einfluss der prophetischen Schriften und des messianisch bewegten Volkes etwa in Verbindung mit dem Bedürfniss nach einer persönlichen Zusammenfassung der Gesetzesherrlichkeit erklärt die ausführliche Behandlung des messianischen Lehrstückes in diesem Zusammenhang (S. 5 f. gegen Holtzmann, auch Schürer, S. 564 f.).

Um so lebensvoller und wahrer erscheint das von den Evangelien über die Pharisäer Gebotene. Das Gesetz ist auch in diesen Schriften der Gegenstand ihrer Verehrung, Gehorsam gegen das Gesetz Religion, Verwechselung von Gesetz und Offenbarung ihr logischer Fehler, eigenwilliges Festhalten dieses Fehlers gegen eignes Wissen und Fühlen, gegen Schrift und gewaltiges prophetisches Zeugniss die immer fliessende Quelle ihrer Vergehungen (vgl. S. 11. 28. 32 f. 43 f. und meine Vorlesung über Glaube und Schrift, S. 9—15). Der Judaismus, seine Ausbildung und Vertheidigung (Gal. 1, 13 f. 2, 14 vgl. II. Macc. 2, 21; 6, 6. 9; 8, 1; 9, 17; 11, 24), ist ihr in eitlem und vielfach lächerlichem Stolze Matth. 6, 1 f. 5. Luc. 18, 9 ff. angemasstes Gebiet Matth. 23, 13 ff. Die häufige und mannigfach gestaltete Verbindung oder gar Verwechselung ihres Namens mit demjenigen der γραμματεῖς (S. 157. Matth. 5, 20) bezeichnet sie als die Partei der Schriftgelehrsamkeit: nicht alle Pharisäer sind selbst schriftgelehrt, so wenig wie alle Schriftgelehrten Pharisäer; aber alle sind für solche Gelehrsamkeit eingenommen, verehren und vermehren sie nach Kräften, so dass andrerseits die meisten Schriftgelehrten pharisäisch gerichtet oder beeinflusst sind (Wellhausen, S. 17 f.). Hie und da wird der Gedanke an eine gute und straffe Organisation (S. 116 f.) dieser Partei mit eigenen Versammlungen (S. 184), Jüngern (S. 102. 214 f.) und sogar Dienern (S. 78 f.) nahe gelegt. Allein das will nach dem Obigen mit Vorsicht verwerthet werden: die zunächst für die Schriftgelehrten gemeinten Einrichtungen ge-

stalteten sich thatsächlich vielfach zu pharisäisch bestimmten. Um so mehr begreift sich, dass allenthalben im Lande Genossen dieser Anschauung zu finden waren, die Hauptvertreter sich aber in Jerusalem befanden S. 169. Jeder, der um das Gesetz und die väterlichen Satzungen eiferte (Gal. 1, 14. Apg. 21, 20. I. Macc. 2, 26 f. 42. 50. 54. 58), verdiente schon den Namen eines Pharisäers, denn er sonderte sich geistig ab von allen Laxen und Gottlosen (S. 102, vgl. I. Macc. 1, 11. II. Macc. 11, 24; 14, 6 ff. vgl. Gal. 4, 17). Trat er in weiterer Verfolgung dieser Anschauung mit den Gesinnungsgenossen zusammen, so war er im Leben leichter zu erkennen; denn solche Kreise verbürgten sich unter einander als „Genossen" levitische Reinheit im Handel und Wandel (S. 117). Entschloss er sich endlich zu dem Höchsten, sich dem Studium des Gesetzes zu widmen, so ward er zunächst ein Jünger der Pharisäer (Marc. 2, 18. Weber, S. 127 f.), zuletzt aber trat er ein in die Zahl der *γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων* (S. 105), deren Aufgabe war, jene gesetzliche Anschauung durchzuarbeiten, mit theologischen Waffen zu vertheidigen und zu verbreiten (Weber, S. 5 ff.). Unter Schrift wird bei dem allem zwar der ganze alttestamentliche Kanon verstanden; dass dabei aber dem Gesetze bei Weitem die erste Stelle eingeräumt wurde und die Propheten und Hagiographen nur als Anhang zu demselben galten, ist der aus allen Quellen sich ergebende Eindruck. Ihre Lehre ist hiernach in erster Linie Ethik gesetzlicher Art d. i. Casuistik, vgl. Joh. 7, 19. 49; 8, 17. Gal. 1, 13 f. Phil. 3, 6. Sie suchen S. 46 als Höchstes Gerechtigkeit vor Gott (Usteri, Paulinischer Lehrbegriff, 1834. S. 86 f.), und zwar aus Gesetzeswerken (Wellhausen, Pharis. u. Sadd. 1874. a. a. O.), juristisch und forensisch gedacht. Dieses Gesetz streben sie auf das Genaueste zu erfüllen Apg. 26, 5 und sind desshalb angesehen bei allem Volke Apg. 5, 34. Geht ihnen doch äusserlich angesehen ein Beruf nicht ab: auf Mose's Stuhl sitzend Matth. 23, 2, scheinen sie den Schlüssel zu haben zum Eingang in das Reich Gottes 5, 20; 23, 13, als welches Elias vorbereiten Matth. 17, 10 und der Messias bringen soll Marc. 11, 10. So stehen sie in der Mitte der volksthümlichen Hoffnung und auf das Gottesreich gerichteten Bewegung. Aber der Weg dahin sei Erfüllung des Gesetzes. Zu den wichtigsten Geboten rechnen sie das von der Beschneidung Gal. 5. Joh. 7,

22. Phil. 3, 3, ohne welche Niemand am Gottesreich Antheil haben kann Apg. 15, 1. 5, vgl. Gal. 2, 3; 5, 2 ff., sowie das Sabbatsgebot Joh. 5, 16; 7, 22 f. u. ö., an dessen Erfüllung sich das rechte Verhalten eines Juden erprobe Matth 12, 14. 24. Dazu kommen aber alsbald Satzungen über Reinheit von Speisen Apg. 10, 14; 11, 8. Gal. 2, 11 ff. und sonstige Bestimmungen über Rein und Unrein Matth. 23, 25 ff. Marc. 7, 1 ff. und den Zehnten Matth. 23, 23, ganz abgesehen von den eigentlichen grossen Geboten Matth. 5, 21 f. 27. 33. 38, vgl. 22, 36 und S. 137 f. Das Gesetz nämlich, dieses eigentliche Heiligthum des Gottesvolkes (Joh. 8, 32 ff. Matth. 3, 9. Luc. 13, 16; 19, 9. II. Cor. 11, 22 vgl. Matth. 15, 26; 23, 15 und S. 49 ff.), kann ja nicht aufgelöst noch eingerissen werden Matth. 5, 17 ohne Verletzung der Majestät Gottes Röm. 10, 2. Man erwirbt vielmehr durch seine Erfüllung Wohlgefallen und Gerechtigkeit vor Gott (Matth. 5, 20 vgl. Röm. 10, 3) durch Werke des Gesetzes vgl. Gal. 2, 15 ff., welche Lohn vermitteln (vgl. Matth. 5, 46; 6, 2. 5. 16; Röm. 4, 4). Desshalb hat sich Niemand über den Gesetzesbuchstaben zu erheben Matth. 12, 1 ff. vgl. I. Cor. 4, 6. II. Cor. 3, sondern einfach am Sabbat kein Werk zu thun, sei es auch welches es wolle (vgl. I. Macc. 2, 32—41; 9, 34. 43 f. II. Macc. 5, 25; 6, 6. 11; 8, 26; 15, 1—5. Josephus, Bell. 2, 16, 4. 17, 10; 4, 2, 3. Tacitus, Hist. 5, 3 f.; oben S. 15 f. 103. Ztschr. f. k. W. 1882, S. 470 f.), und ohne Rückhalt zu verzehnten, was man hat, Kleines und Grosses Luc. 11, 42; 18, 12 und die Gefässe peinlich rein zu halten Matth. 23, 25 f., und alles Gemeine, *κοινόν* Marc. 7, 2 vgl. Joh. 2, 6; 3, 25., ängstlich zu vermeiden. Almosen, Beten und Fasten werden als lohnende Werke ersetzen, was an Gerechtigkeit fehlt, Matth. 6, 1—18 vgl. Luc. 18, 12. 23, 5. Vornehme Absonderung von Sünden und Sündern ist Folge und Absicht Matth. 9, 11; 10, 5. Marc. 7, 3 f. Bei allem Einzelthun ist zu fragen, was Pflicht sei Luc. 13, 14; 22, 7. Joh. 4, 20, was erlaubt oder verboten Matth. 12, 2—4. 10. 12; 19, 3; 22, 17. Joh. 5, 10 vgl. I. Cor. 6, 12. Zur Beantwortung solcher Fragen freilich reicht das geschriebene Gesetz nicht aus: es müssen erklärende und ausführende *παραδόσεις* Ueberlieferungen der Väter hinzutreten Matth. 5, 21; 15, 2; 23, 3 f. Gal. 1, 14, um so mehr als das so geistlos verstandne Gesetz sich selbst nicht genügend auslegt Matth. 5, 20 ff. Aber eben diese Aufsätze

führten dazu, dass um ihretwillen die klarsten Gottesgebote geradezu umgestossen wurden Matth. 15, 3—6; 23, 3. 23. Die gesamte Auffassung war in Wahrheit äusserlich und verflachend Matth. 15, 11—20; 23, 16 ff. 27 ff., ebenso hohl als prunkend 23, 5 ff., ohne Herz 15, 8 und Geist c. 5; 16, 3 und wirklich sittliche Frucht Matth. 7, 15 ff. 23, 3. Selbst dem Vorwurf der Heuchelei 23, 13 ff. und der Habsucht (S. 212) und des Handelns wider die wohlverstandene Stimme des heiligen Geistes sind sie ausgesetzt, Matth. 12, 31 vgl. 23, 15. Nicht einmal dem Mose selbst Joh. 5, 45; 7, 19 noch den Propheten werden sie wirklich gerecht Matth. 23, 29—36. Bei der Frage nach dem vornehmsten Gebote übersehen sie die Liebe Matth. 22, 34 ff., um ihrer an sich unschädlichen Gebote willen lassen sie die einfachsten sittlichen Forderungen dahinten 9, 13; 12, 7; 23, 3 f. 23—24. Und entsetzlich dürftig und thöricht sind ihre Bestimmungen über den Eid 5, 33 ff. 23, 16 ff. Bei allen ihren theologischen Operationen urtheilen sie grob äusserlich 15, 17 ff. 23, 25 ff. nach dem Anschein Joh. 7, 24 und vermögen Geistliches und Leibliches ebenso wenig von einander zu scheiden (vgl. S. 9 ff.), als sie das Verhältniss von äusserem Thun und der Gesinnung des Herzens nicht zu beurtheilen noch letztere zu würdigen wissen S. 139 u. ö. Zu lebendiger und eindringlicher Lehre und Predigt an das Volk, sei es um wie Johannes zur Busse zu rufen, sei es um wie Jesus zu trösten und gute Botschaft zu bringen, sind sie unfähig S. 39. 99. Auch vom Messias wissen und halten sie nicht viel mehr, als dass er ihrem Gesetze unterthan sein müsse S. 138 f., weil sie eben Ethiker sind und ihre dogmatischen Versuche nur zu Ungeheuerlichkeiten führen können. So können sie auch und wollen gar nicht einmal das von ihnen geleitete Volk zur Freiheit erziehen S. 40. 55 ff.; zu wahrhaft sittlichem Handeln, das sie nicht verbieten können, sind sie schlechterdings nicht im Stande das Volk anzuleiten Matth. 15, 13—14. Blinde Blindenleiter, Vertreter theologischer Unfähigkeit sind sie 15, 14; 23, 16. 24. Bei dem allem wirken sie wie Sauerteig im jüdischen Volksleben Matth. 16, 12: von den jüdischen Voraussetzungen aus stand auch ein tiefer angelegtes jüdisches Gemüth in beständiger Gefahr, von diesem Alle umschlingenden Gewebe heiligen Eifers und menschlicher Thorheit und Sünde gänzlich gefangen genommen zu

werden. Die unter dem Joche des Gesetzes Gal. 5, 1 geschulte Denkweise wagt kaum an Freiheit zu denken, muss vielmehr fürchten, bei Preisgebung solcher Anschauung alle hohen religiösen, nationalen, sittlichen und persönlichen Güter zu verlieren (Zeitschrift für kirchl. Wiss. 1882, S. 476 f. Apg. 26, 9). Dass der Fanatismus der pharisäischen Oberen Luc. 6, 11 in Herrschsucht Joh. 11, 48. Matth. 23, 5 ff. und feiner oder niedriger Selbstsucht, ja selbst in grober Sünde (Luc. 20, 47. vgl. Matth. 12, 39. Marc. 10, 2 ff. Joh. 8, 7 f. Röm. 2, 21 f. und Gfrörer, Geschichte des Urchristenthums I, 1, S. 156—169) starke Stützen fand, und dass trotz des Josephus (Antt. 18, 1, 2 f. Bell. 2, 8, 14) schönmalender Schilderung sie selbst sich um ihre eigenen Forderungen vielfach nicht bemühten Matth. 23, 3 f., kann nicht bezweifelt werden. Hinwiederum kann man nicht ohne Schaden für die Gesamtauffassung der biblischen Theologie und Geschichte den Umstand übersehen, dass innerhalb der Theologie des Pharisäismus sehr verschiedene Schattirungen zu finden waren, je nachdem die einzelnen Gedanken bei dem Einzelnen gruppirt und stark oder schwach betont waren, vgl. S. 9 ff. 41 f. 55. 70 f. 117. 137 f. Ueberdies wurde über viele Punkte lebhaft disputirt. Ob man am Sabbat heilen dürfe, war an sich noch disputabel S. 168. Luc. 6, 6 f.; auch über Ehescheidung (S. 125 f.), sowie über das Verhältniss zur heidnischen Obrigkeit (S. 135) waren verschiedene Meinungen möglich; und selbst über den rechten Weg der Beurtheilung eines Propheten und die Stellungnahme zu einem, der Messias sein wollte, wogte der Kampf hin und her, wie im Vorausgehenden aus den Evangelien sattsam nachgewiesen sein dürfte. Aber der Pharisäismus als geschlossene Richtung hatte in seinem Alles bestimmenden Grundsatze vom Gesetze (vgl. auch Gfrörer, a. a. O. S. 192 ff. Wellhausen, a. a. O.) Mittel und Nöthigung zur Entscheidung. Wollte er bleiben, was er war, so musste er einzig und allein vom Gesetze aus urtheilen, dass, wer Messias sein wolle, sich dem Gesetzesdienste unterwerfen müsse; wo nicht, sei er zu verwerfen. Der vielberufene Gegensatz der Evangelisten, insbesondere des vierten, gegen die Juden überhaupt (Scholten, Joh. Ev. S. 255) oder das Alte Testament als solches und sein Gesetz (vgl. Keim, Geschichte Jesu I, S. 127) ist ein auf Verwechselung der israelitischen Religion mit dem

pharisäischen Judenthum fussendes Erzeugniss unhistorisch kritischer moderner Forschung (vgl. Franke, die Stellung des Johannes u. s. w. S. 7 ff.). Der Pharisäismus „verwarf Christum lange, ehe er ihn zum Tode brachte" (Bestmann, Geschichte der christlichen Sitte. 1883. II, 1, S. 29).

Ein Trost für den theilnehmenden Beschauer dieses religiösen Zerrbildes (vgl. Epistula ad Diognetum 4), das mit dem Anspruch wahrer, ja einziger Religiosität auftritt, ist der Gedanke, dass trotz solch grosser Macht und der Richtung auf Unterwerfung des ganzen jüdischen Volkes die Herrschaft des Pharisäismus doch wenigstens zur Zeit Jesu nicht völlig durchgeführt (S. 13 f. 20. 22. 28 f. 34. 36. 38 ff. 47 f. 55 f. 60. 63 ff. 69 u. ö.), vielmehr der Ruf zur Umkehr bei dem „Volk des Landes" weder unmöglich noch völlig unwirksam war. Und gerade dieser Gedanke scheint dem Verfasser dieser Blätter besonders wichtig und bisher nicht zu genügender Anerkennung gekommen, seine Verkennung vielmehr Veranlassung zu vielen Missverständnissen geworden zu sein. Freilich, der dem Pharisäismus zunächst entgegen stehende Factor ist noch viel weniger geeignet, sich Sympathie zu erwerben und zu bewahren. Die Sadducäer bedürfen hier nur kurzer Erwähnung. Dass ihr Name nicht von *zaddik* gerecht, sondern von dem Eigennamen Zadok abzuleiten sei, das zu beweisen, und ob dieser Zadok der Nachkomme des Pinehas ben Eleazar (II. Sam. 8, 17; 15, 24. Ez. 40, 46 u. ö.) oder der Schüler des Antigonus von Socho um 200 v. Chr. gewesen, das zu untersuchen, ist hier nicht der Ort; auch die unbekannte Grösse der zu ihnen gehörigen Boëthusen (vgl. oben S. 148 Baneth) kann nur genannt werden. Uns genügt die Erinnerung an das von Josephus (Antt. 18, 1, 4 u. ö., vgl. oben S. 232 f.) über sie Berichtete. Wir entnehmen daraus im Zusammenhalt mit den neutestamentlichen Stellen, dass sie gleichfalls eine Partei genannt werden müssen, und zwar diejenige des unter Umständen mit dem herodianischen Königthum zusammengehenden hohenpriesterlichen Adels, welche alle Halachoth d. i. die väterlichen Satzungen der Väter verwarf (Jos. Antt. 13, 10, 6), nicht etwa aus Gründen rein religiöser Gesinnung, sondern in der im Vergleich mit den Pharisäern entschieden unrichtigen und inconsequenten Ansicht, sie könnten Gesetzeslehrer sein und bleiben (vgl. oben S. 136 f.

173) auch ohne jene Zusätze. Durchaus nicht sind sie den Protestanten der christlichen Kirche gleichzustellen: Humanisten liegt näher, und in sittlicher Hinsicht Libertinisten (vgl. Neander, Leben Jesu. 1862. S. 42 f.). Dem Genus der Gesetzesgelehrten thatsächlich zum grossen Theile angehörig (S. 233. Josephus a. d. a. O.), standen sie doch dem Gesetz und den Propheten sowie der heiligen Geschichte und Hoffnung Israels dermassen kühl gegenüber, dass sie nicht einmal von Auferstehung (Matth. 22, 23. Apg. 4, 1 f. 23, 6—9. Wellhausen, Phar. u. Sadd. S. 54) und zukünftiger Vergeltung (Josephus, Bell. 2, 8, 14), so wenig wie von Geistern und Engeln (Apg. 23) etwas wissen und solche dogmatische und ethische Nachlässigkeit bei mehr oder weniger Eingehen auf das römisch-hellenische (epicureische?) Denken (Weber, S. 70. Baneth, S. 68) auch in freiere Lebensgrundsätze umsetzen (Jos. Antt. 18, 1, 3 f. Bell. 2, 8, 14). Unter solchen Umständen waren sie begreiflicher Weise beim Volke unbeliebt (Antt. 13, 10, 6; 17, 2, 4; 18, 1, 4) und konnten nur durch Anpassung an dessen zum Pharisäismus neigende Denkweise sich einigermassen Macht und Ansehen wahren, vgl. Matth. 3, 7; 16, 1 ff. Josephus Antt. 18, 1, 4. Selbst der Umstand, dass sie Jesu gegenüber die äussere Entscheidung gaben Joh. 11, 47 ff. (vgl. S. 70 f.), ändert an der Sachlage nichts, veranschaulicht vielmehr das eben Gesagte trefflich. Die Pharisäer waren ihnen so gram, dass sie sogar gelegentlich mehr mit Jesus Marc. 12, 18 ff. und seinen Jüngern Apg. 23, 9 als mit jenen harmonirten, natürlich, weil und insofern Jesu Stellung zum jüdischen Volke und seinem Gesetze nur mit schwerer Arbeit und grossen Bedenken von den Pharisäern verurtheilt werden konnete.

Hie und da hatten wir oben (S. 9 ff. 34. 41 f. 137 f. 165) Gelegenheit, Schriftgelehrte zu entdecken, welche sich beiden Hauptrichtungen gegenüber eine selbständige Stellung zu wahren befähigt schienen. Andrerseits haben Josephus (Bell. 2, 8, 2—13. Antt. 13, 5, 9; 15, 10, 4 f. 18, 1, 5) vielleicht nach Philo (quod omnis probus liber § 12—13) und nach ihnen Plinius (hist. nat. 5, 17) und Eusebius (Praep. ev. 8, 11) eine sonst nicht bekannte, in der Neuzeit unmässig viel berufene Gruppe, die der Essener oder Essäer (vgl. Lucius, die Essener 1881. Uhlhorn in Real-Enc. IV, 341 ff.), d. i. in syrischer Sprache der Frommen (Schürer § 30), in das jüdische Volksleben ein-

geschoben und sie geschildert als einen, mit den gleichfalls unbekannten Therapeuten in Aegypten geistesverwandten, entweder durch das ganze Land verbreiteten oder nur in der Nähe des Todten Meeres angesiedelten, in besonderen Häusern mit Ackerbau und Gewerbe beschäftigten, aus der synagogalen Gemeinschaft ausgeschlossenen und doch hochgeachteten, durch strenge Eide in sich abgeschlossenen Orden eheloser in strengster Sittlichkeit lebender Männer, 4000 an der Zahl, welche wahrscheinlich von pharisäischen Gedanken im 2. Jahrhundert vor Christo ausgegangen, vielleicht von pythagoreischen Anschauungen beeinflusst, unter Verwerfung der Thieropfer bei sonstiger gesetzlicher Strenge mit Sünde und Sinnlichkeit, beide verwechselnd, einen phantastisch ernsten Kampf führten. Bei Josephus unterliegen sie dem Verdachte, von ihm construirt zu sein; in das Bild des jüdischen Volkes sind sie kaum einzufügen (vgl. S. 175); in den neutestamentlichen Schriften sind weder sie, noch ist ihr Einfluss nachzuweisen. So müssen sie hier links liegen bleiben.

Auch weder über die Presbyter noch über die Priester oder die Leviten ist an dieser Stelle viel zu sagen. Leviten erwähnen die Maccabäerbücher nicht und unter den Apokryphen überhaupt nur das vierte Buch Esra. Bei Josephus kommen sie hie und da vor. Im Neuen Testamente erwähnt der Hebräerbrief (7, 5. 9. 11) den Stammvater, sowie den Stamm und sein priesterliches Amt, vgl. Luc. 3, 24. 29; auch trug bekanntlich Matthäus vormals den Namen Levi Marc. 2, 14. Luc. 5, 27 ff. Joseph Barnabas war ein Levit aus Cypern Apg. 4, 36; Hohepriester und Leviten sandten nach Joh. 1, 19 Gesandte zur Prüfung der Wirksamkeit des Täufers, vgl. jedoch v. 24. Sonst ist der lieblose Levit im Gleichniss Luc. 10, 32 neben der oben (S. 214) besprochenen Tempelwache Apg. 4, 1; 5, 24 ff. der einzige in den neutestamentlichen Schriften genannte. Auch der Einfluss der Priesterschaft (nur Matth. 8, 4; 12, 4 f. und Parallelen; Luc. 1, 5; 10, 31; 20, 1 (?). Joh. 1, 19. Apg. 4, 1; 6, 7; sonst im Hebräerbrief: 5, 6 u. ö. und von den Christen Offenb. 1, 6; 5, 10; 20, 6 vgl. I. Petr. 2, 5. 9. Röm. 15, 16) entsprach offenbar nicht mehr ganz ihrer grossen Zahl, noch der Bedeutung, welche angeblich dem Tempel beigelegt wurde. Selbst die Macht der Hohenpriester d. i. des fungirenden Hohen-

priesters selbst (Matth. 26, 62 ff. u. ö.) samt den etwa nicht mehr im Dienste befindlichen Luc. 3, 2. Apg. 4, 6 und den Gliedern der für dieses Amt in Betracht kommenden Familien, Apg. a. a. O., sowie den Ersten der 24 Priesterordnungen (vgl. Luc. 1, 5, 8. I. Chron. 24, 4 f.), war bei ihren sadducäischen Neigungen und ihrer thatsächlichen Abhängigkeit von der heidnischen Weltmacht seit den Tagen der Hasmonäer (vgl. Winer, Art. Hoherpriester) nicht eben sehr gross. Dies hing damit zusammen, dass die Liebe zu dem Tempel mehr in schulmässige Verehrung des Gesetzes überging. Weil nun zugleich dieses Gesetz seiner Natur und Auffassung nach beständig und in immer steigendem Masse einer authentischen Auslegung bedurfte, so überragten die dem Gesetze die Kraft ihres Lebens widmenden Schriftgelehrten jene weit an Bedeutung. An allen wichtigen Orten werden sie zu suchen sein (vgl. Jos. Bell. 1, 24, 3). Ohne Zweifel waren die pharisäisch gerichteten die meisten und bedeutendsten unter ihnen. Sie pflegten sich, welcher Schule sie auch angehörten, durch ihrer Hände Arbeit ihr Brot zu verdienen, um unentgeltlich lehren zu können (Gfrörer, a. a. O., S. 161—164); als Rabbinen oder Schüler erstrebten sie in den zahlreichen mehr und mehr den Tempel ersetzenden Schulen und Synagogen Ausbreitung und Befestigung der Gesetzesreligion und übten in den kleinen Gerichtshäusern in den Städten hin und her und in dem grossen Synedrium zu Jerusalem grosse richterliche Gewalt aus (Weber, § 29). Vgl. S. 6. 30 f.

Um das Judenthum jener Tage zu verstehen, muss man aber den Blick noch in zweifacher Hinsicht erweitern. Man muss sich einmal der Heiden erinnern, die sowol im Lande selbst, nicht nur in Samaria, sondern auch in anderen Landestheilen (S. 266 ff.) und in ganzen Städten wie Tiberias zum Schmerz des Volkes theils als Beauftragte der Römer, wie Pilatus mit seinen Beamten und Soldaten S. 83 f. 146, theils in eigenen Angelegenheiten sich aufhielten, keineswegs aber immer wie jene eine feindselige oder thöricht verachtungsvolle, oftmals vielmehr eine mehr als wohlwollende Stellung zu dem jüdischen Volk und seinen Anschauungen einnahmen (S. 164 f. vgl. Joh. 12, 20. Apg. 10, 2). Dabei darf man auch der halbheidnischen Herodianer nicht vergessen, die neben dem Lager des Proconsuls den Hauptstützpunkt für solche Fremdlinge boten und selbst eine

sonderbar kühle Stellung zum jüdischen Leben einnahmen, doch aber vermöge einer eigenthümlichen rationalistischen Vereinigung von heidnischer Frivolität mit jüdischer Frömmigkeit nicht aller Beziehungen zu dem Volke entbehrten, vgl. S. 105. 113 ff. 152 ff.

Zum Andern aber gedenke man der zahlreichen Judenschaft in der Zerstreuung Joh. 7, 35 (Schneckenburger, Neut. Zeitgesch. 1862. S. 77 ff. Schürer S. 619 ff.). Erfüllten doch die Juden nach den Sibyllinen, nach Strabo, Josephus und Philo jegliches Land und Meer; bietet doch die Apostelgeschichte dafür besonders im 2. Capitel einen klaren Beleg. In Babylonien waren ihrer viele Myriaden, eine staatsgefährliche Macht, in Syrien gleichfalls Zehntausende, in Aegypten angeblich eine Million, in Alexandrien etwa zwei Fünftheile der Stadt. Ueberall waren sie gehasst, gefürchtet, dennoch geachtet und zumeist einflussreich, ja privilegirt. Wo eine genügende Anzahl vorhanden war, errichteten sie Synagogen, reisten so oft als möglich nach Jerusalem, sandten mit Genehmigung der römischen Obrigkeit jährlich ihre Tempelsteuer nach Jerusalem. Und auf die Heidenwelt übten sie auch in jeglicher Beziehung starken Einfluss: viele von den Edelsten und Vornehmsten, namentlich Frauen, hielten sich zur Synagoge, bekannten sich als Proselyten zu dem Gotte Israels, vgl. Matth. 23, 15. Apg. 2, 10; 8, 27 f. 13, 50; 17, 4. Horaz, Sat. 1, 14, 142 f. Es ist aber unmöglich, dass jene in heidnischen Ländern gebornen und aufgewachsenen oder doch ihre besten Jahre verbringenden Juden, die Hellenisten (Apg. 6, 1; 9, 29), deren einer Stephanus gewesen zu sein scheint und sicher Barnabas und Paulus war, die sogar in Jerusalem eigene Synagogen hatten (Apg. 6, 9), trotz grossen Eifers für die heilige Stadt, den Tempel und das Gesetz (Apg. 6, 11—14) nicht hätten in vielen Stücken eigene Gedanken haben und gelegentlich mit den Palästinern in Widerstreit kommen sollen (gegen sie Overbeck zu Apg. 6—7, Commentar S. 82 ff. vgl. Reuss i. d. Real-Enc. V, S. 738 ff.). Noch unwahrscheinlicher ist es, dass die heidnischen Proselyten nicht auf das jüdische Volk eine Rückwirkung hätten ausüben sollen. Ueberdies legt schon der Umstand, dass die christliche Verkündigung, und zwar mit beispiellosem Erfolg, sich an die Heidenwelt wandte, sicher den Gedanken nahe, dass diese einigermassen Verständniss und Interesse für eine solche ursprünglich jüdische Verkündigung

besass. Wenn auch weder der Buddhismus (mit R. Seydel) noch der Stoicismus (Winkler 1878) oder Platonismus, noch gar die eleusinischen Mysterien (vgl. Hausrath, Neut. Zeitg. II, 1, 68 f.) oder die eklektisch-skeptische Aufklärung jener Zeit mit ihrem Zug zum Selbstmord entfernt genügen zu annähernder Erklärung des Christenthums (vgl. Kuenen, Volksreligion und Weltreligion 1883. S. 180 — 206. 232 ff. 334 ff.), so veranschaulichen doch alle jene römisch-hellenischen Erscheinungen die tiefgehende geistige Unzufriedenheit der heidnischen Welt, welche dieselbe zu einem früher nicht geahnten Aufmerken auf das muthige in religiösen Dingen einzigartige kleine Volk der Juden geneigt machte. Um so begreiflicher ist, dass das jüdische Volk sogar in Palästina selbst gegen den allgemeinen kosmopolitischen Zug und die mächtige Bildungsströmung der griechisch-römischen Welt sich schlechterdings nicht völlig abschliessen konnte, wie schon das Beispiel des Josephus und die griechische Sprache der Uebersetzung der alttestamentlichen Schrift, sowie sämtlichen neutestamentlichen Schriften an den Tag legen, und dass noch viel mehr die jüdische Diaspora besonders in Alexandria in mehr oder weniger nahe geistige Beziehung zu dem Heidenthum trat, so dass schon seit dem zweiten Jahrhundert v. Chr. in Schriften wie der Weisheit Salomonis, besonders aber bei Philo von Alexandrien (Thoma, Joh. Ev. 1882. S. 32 ff.) das Bestreben kund wurde, die Weisheit des Heidenthums, insbesondere der Stoa, mit dem Judenthum zu verschmelzen, wobei angeblich jene für diese gewonnen, in Wahrheit aber die religiöse Tiefe der israelitischen Religion an heidische Philosophie preisgegeben wurde. Desto grösser aber und majestätischer muss die majestätische Reinheit und Selbstgewissheit der in keiner Beziehung sich auf Verhandlung einlassenden christlichen Verkündigung erscheinen.

Nach solchem Ausblick in die Länder des Weltkreises wird sich der beobachtende Blick ebenso erwartungsvoll auf das engere Gebiet des jüdischen Volkes zurücklenken wie die Gedanken der Juden jener Tage. Was wird das Ende aller dieser im letzten Grunde für das jüdische Gemüth schmerzlichen Bewegungen sein? Auf die bange Frage antwortete jüdischer Glaube hoffnungsvoll. Man hoffte auf einen Messias, auf eine glanzvolle und selige Erlösung Israels am nahe bevorstehenden Ende dieser Weltzeit (Schürer § 28—29). Zuvor erwartete man

schwere Zeiten und eine gewaltige Auflehnung des Weltreiches etwa unter einem Gewaltherrscher, vgl. II. Thess. 2. Dabei trat der Messias als Person erst allmählich mehr oder weniger hervor und nahm eine mehr oder weniger bestimmte, in verschiedenem Grade mit irdischen Farben gemalte Gestalt an. Diese Hoffnung, ausgehend von den Propheten, besonders genährt durch das vielgelesene Buch Daniel (7, 13 ff. c. 8. 12. vgl. S. 187) und manche andere apokalyptische Schrift, wie das Buch Henoch, die Assumptio Mosis und die Apokalypse Baruchs, wurde in der edelsten Weise gepflegt in den stillen Kreisen frommer Bibelleser (Marc. 15, 43. Luc. 1 f. vgl. S. 63. 69), denen die Jünger und Freunde Jesu angehörten und die ebenso aus Fischern und andern einfachen Leuten, wie aus Priestern und Oberen sich zusammensetzten. Sie war matt und durch politische Rücksichten gehindert bis zum Verschwinden Matth. 2 (S. 153 f.) unter den oberen und theologischen Kreisen; im Volke dagegen Matth. 11, 3; 16, 13 ff. 21, 8 f. lebendig (S. 150) und vielfach zu brennender Sehnsucht geworden durch die socialen Nothstände, von denen man eine Erlösung zumeist irdischer Art begehrte Matth. 12, 28. Hie und da führte sie zu Aufständen (Apg. 5, 36 f. Josephus Bell. 6, 5, 4. Tacitus, Hist. 5, 13; Sueton Vespasian c. 4) und belebte nachmals die Kriege der Jahre 66—70 und 135. Man erwartete zuvor den Elias oder einen andern Propheten Marc. 9, 11; 15, 35 f. Matth. 16, 14; 17, 10. Joh. 1, 21; 6, 14; 7, 40, der das Volk bereit machen sollte Marc. 9, 12. Matth. 17, 11 vgl. Apg. 1, 6. Der Messias selbst (Weber, S. 333 ff.) oder der König Israels Joh. 1, 50, auch wol, ohne gerade „vom Himmel“ her erwartet zu werden S. 23, Gottes Sohn genannt Matth. 26, 63. Joh. 1, 34 (S. 11. 17. 68. 89 ff. 97. 138 f.) oder der Heilige Gottes Marc. 1, 24. Joh. 6, 69, von Jesus nach Daniel c. 7 vielleicht nicht ohne Vorgang (Dillmann, Das Buch Henoch. 1853. S. XLIX) und doch nicht allgemein verständlich Joh. 12, 34 als des Menschen Sohn bezeichnet Matth. 8, 20. Joh. 1, 52 (s. Capitel VI) sollte Davids Sohn sein Matth. 22, 42 f. (S. 131. 138) und, wenigstens nach Schriftgelehrter Meinung, aus Bethlehem Matth. 2, 5 f. Joh. 7, 42 (S. 38. 42. 151), jedenfalls nicht aus Galiläa stammen Matth. 2, 6. Joh. 7, 41. 52. vgl. 12, 34; nach Einigen sollte sein Ursprung unbekannt sein (S. 35. 37. Joh. 7, 27 vgl. Matth. 8, 27). An einen leidenden

Messias dachte man kaum Joh. 1, 29 (S. 64. 217). Selbst Jesu Jünger schwelgten gern in Hoffnung der Herrlichkeit (S. 121 ff. 125. u. ö.). Die apokalyptischen Schriften malen den Kampf und Sieg der Endzeit in glänzenden Farben aus. Der Messias tritt darin langsam als persönliche Zusammenfassung Israels hervor, zu dessen Verherrlichung er im Wesentlichen bestimmt ist. Vgl. noch oben S. 6 f. 8. 27 ff.

Damals trat in der Wüste am Jordan der Täufer Johannes auf (vgl. Josephus, Antt. 18, 5, 2) und erzielte eine auffallende Erregung und Erhebung der Gemüther, vermöge deren er nicht nur einen Kreis treuer Jünger um sich sammelte, sondern allgemein, nur etwa mit Ausnahme der kühl zuwartenden Oberen, trotz eigenen Einspruches für den erwarteten Propheten, insbesondre Elias, oder gar für den Messias gehalten wurde, nicht sowol durch seine ernste, aussergewöhnlich handgreifliche, durch die Rauhheit seiner Aussenseite verstärkte Forderung gründlicher Sinnesänderung gegenüber pharisäischer Aeusserlichkeit, noch durch die von ihm allerdings in ganz eigenthümlicher Weise zum Symbol sowol der Busse als in Aussicht gestellten Sündenerlasses gemachte Taufhandlung, sondern in erster Linie durch die Botschaft, deren blosses Organ er sein wollte, das Gottesreich sei nun nahe herbeigekommen, und er kenne schon den, der es samt der von Joel und anderen Propheten in Aussicht gestellten Geistestaufe bringen werde, nämlich Jesum von Nazaret, obschon er diesen anfangs nicht für weitere Kreise deutlich bezeichnete. Seine Ausführung dieser auch nach Jesu Hervortreten nicht abgebrochenen Predigt bewegte sich im Ganzen in den Bahnen der alttestamentlichen Prophetie, auch insofern er Jesum nach Jesaja c. 53 wol ebenso wie im Blick auf das Passalamm als das Lamm Gottes bezeichnete, was keineswegs unglaublich ist und auch den nachfolgenden Zweifel Matth. 11 nicht ausschliesst, insofern durch denselben nur gezeigt wird, dass er selbst die volle Tragweite seiner Verkündigung bei mangelnder Klarheit der Vorstellung und Beimischung jüdisch nationaler Gedanken nicht übersah. Nach seiner Beseitigung übertrug das Volk einen Theil seiner an ihn geknüpften Hoffnung, Liebe und Furcht auf Jesum von Nazaret, von dem es allmählich noch höhere Erwartungen hegen lernte. Vgl. S. 7.

VI.

Jesus von Nazaret.

Während die Kunde von der wundersamen Geburt eines Davidssohns zu Bethlehem im Zusammenhange mit einer auffallenden Himmelserscheinung und der Ankunft einer den neugebornen Messias der Juden suchenden Gesandtschaft von jenseit des Euphrat dreissig Jahre zuvor zwar die Oberen und die Bürger von Jerusalem in Aufregung versetzt hatte, doch aber bei auffallender Theilnahmlosigkeit und infolge der barbarischen Massnahmen des Herodes alsbald in bemerkenswerthe Vergessenheit gekommen war (S. 153 ff. vgl. Joh. 7, 41. 52. 27. Matth. 13, 54—58) und erst später aus den Kreisen der προσδεχόμενοι wieder emportauchte Matth. 1—2. Luc. 1—2, wurde das jüdische Volk Matth. 4, 23 f. kurze Zeit nach dem Auftreten des Täufers, besonders aber seit dessen Gefangennahme, zuerst vom Jordan Joh. 3, 22 f. 4, 1 f. und dann von Galiläa aus Marc. 1, 14 durch die Kunde in neue Bewegung versetzt, ein zweiter grosser Prophet, Jesus von Nazaret Marc. 1, 24 sei aufgestanden Joh. 1, 46. Matth. 26, 69. 71. Marc. 14, 67. Apg. 10, 37 ff. 26, 9 und verkündige das Gleiche wie jener als das Evangelium Gottes, übertreffe aber den Täufer nicht nur durch das auf ihn sich beziehende Zeugniss desselben (Joh. 10, 41), sondern auch durch die Kraft Wunder zu thun, sowie durch eine unerhörte, die Schriftgelehrten weit überragende Kraft seiner Verkündigung Marc. 1, 22. 27. Matth. 7, 28 f. Luc. 4, 22. 36. Frühzeitig haben ihn nach dem vierten Evangelium, als er in Judäa mit Schrift- und Gotteszeugniss Joh. 1, 29 ff. und in reformatorischer Kraftentfaltung auftrat 2, 13 ff., die Nächststehenden, besonders der Täufer und vertraute Jünger, für den Messias angesehen, ohne

ihn desshalb anders denn Rabbi zu nennen 1, 39. 42. 46. 50; 13, 13. vgl. Marc. 14, 14 u. ö., und selbst weitere Schichten des Volkes scheinen ihn damals so beurtheilt zu haben Joh. 2, 23. Allein das selbe Evangelium zeigt eben so deutlich (vgl. S. 20—23. 28 f. 65 u. ö.), dass die Menge des Volkes und in gewissem Sinne selbst seine Jünger über seine Person bis zuletzt nicht klar sahen 6, 14 f. 10, 24 f. und dass Jesus eine bündige Erklärung in dieser Hinsicht in der Oeffentlichkeit und in einer auch für Unvorbereitete deutlichen Weise vermied (S. 6—9). Dem entspricht, dass namentlich die synoptischen Evangelien für sein Wirken in Galiläa sehr deutlich eine allmähliche Entfaltung einer zunächst einigermassen allgemeiner gehaltenen Verkündigung aufweisen (vgl. S. 99 ff. 111. 121). In der That spricht das vierte Evangelium nicht von dem eigentlichen Anfang seiner Predigtwirksamkeit, setzt vielmehr bereits im zweiten (v. 13—22) und dritten Capitel (vgl. 4, 1 f.) eine vorausgegangene Predigt unbedingt voraus und weist dafür theils auf die judäische Jordangegend, theils und vor Allem auf Galiläa hin, vgl. S. 7—9. 13. 20 ff. 41 f. Dass er selbst der Messias sei, ist nach dem Gesagten keineswegs und nach keinem einzigen der Evangelien Jesu Ausgangspunkt und erster Satz gewesen, konnte es auch gar nicht sein, ohne die schwersten Missverständnisse hervorzurufen. Der Inhalt der galiläischen Verkündigung (nicht Lehre: κηρύσσειν) ist vielmehr nach Marc. 1, 15 (Matth. 4, 17. 23; 6, 10; 9, 35; 10, 7. Luc. 4, 15. 43 vgl. Joh. 3, 3. 5) die frohe Botschaft Gottes, dass die Zeit erfüllt und das Gottesreich herangenaht sei, in zweiter Linie erst die darauf gegründete Forderung, den Sinn zu ändern und solcher Gottesbotschaft zu glauben (vgl. hierzu wie zu allem Folgenden die von dem Verfasser benutzte Bibl. Theol. N. T. von Weiss. 1884. § 13 ff.; ferner Schmid, Bibl. Theol. 1868. § 12 ff. Wörner, Lehre Jesu. 1882. S. 20 ff.). Ganz wie bei dem Täufer ist die Nähe des Gottesreichs sein Ausgangspunkt. Aus dieser allgemein gehaltenen, durchaus populären (S. 9) und zeitgemässen Verkündigung, gegen welche zunächst auch die Oberen nichts einwenden konnten (Joh. 1, 19—22 vgl. 3, 2; 7, 50; 9, 16; 11, 49 f.; 12, 42), begreift sich allein die gespannte Erwartung aller Schichten des Volkes. Weder Moral noch sonst eine philosophische Doctrin, noch schulmässige Belehrung über das Reich Gottes

und sein Wesen oder auch über Gottes Wesen an sich oder dasjenige der Religion, sondern religiöse Verkündigung einer für das sehnende Gottesvolk sich vollziehenden übernatürlichen, thatsächlichen Gottesveranstaltung samt der sich daraus ergebenden sittlichen Forderung ist der Kern seiner Lehre. Sogenannte metaphysische Urtheile werden durch denselben nicht ausgeschlossen, sondern ohne Frage theils vorausgesetzt, theils neu gebildet und gefordert (vgl. Weiss, S. 46 f.).

Da die Vorstellungen vom Reiche Gottes, vom Messias und der zukünftigen Herrlichkeit, welche die neue Botschaft von der Ankunft jenes Reiches zur Voraussetzung hatte, ohne allen Zweifel im Volksbewusstsein lebendig und trotz allen anhaftenden Schlacken, sowie bei meist oberflächlicher Auffassung doch nicht völlig ihres religiösen Gehaltes verlustig gegangen waren, so bedurfte es einer abstracten Belehrung über diese Begriffe und Vorstellungen im ersten Anfang nicht; dieselben konnten vielmehr vorausgesetzt und vorbehaltlich einer sehr bald sich ergebenden Vertiefung und Läuterung in der einem jeden Einzelnen geläufigen Gestalt belassen werden. Hingegen lag ein tief greifender Mangel in dem Umstand vor, dass der sittlich religiöse Gehalt der prophetischen Schriften des Alten Testaments durch eine neue, casuistisch gesetzliche, die pharisäische Ethik zurückgestellt und dadurch die Frage des Einzelnen über den Eintritt in das Gottesreich, was nämlich er dazu zu thun habe und ob und auf welche Weise ihm jener Eintritt als Lohn für Werke zu Theil werde, eine ebenso schiefe als die von ihr zu findende Beantwortung eine verfehlte und irreligiöse geworden war. Daher scheint Jesus, indem er die von dem Täufer betretene Bahn weiter verfolgte, zunächst einfach in der Weise eines Lehrers und Propheten (S. 6. 99) an der Hand prophetischer Stellen (Luc. 4, 17) die aus dem Kommen des Gottesreiches sich ergebenden Forderungen betont, nämlich eine gründliche Umgestaltung des ganzen Menschen Joh. 3 im Zusammenhange mit vertrauensvoller Hinnahme jener in überwältigender Kraft und Gewissheit auftretenden Gottesbotschaft gefordert zu haben Marc. 1, 15. Hat er im allerersten Beginn diese Forderung sicherlich zunächst etwa wie der Täufer einfach positiv ausgeführt (vgl. noch Matth. 5, 3 ff.), so musste doch sehr bald die in jener Zeit so ungewohnte Betonung von Umkehr und Glauben

bei Abwesenheit aller Forderungen gesetzlicher Leistungen und bei anscheinend geflissentlichem Aufsuchen gerade der Verachteten des Volkes auffallen. Eine bestimmte Stellungnahme Jesu zu dem landläufigen Begriff der Gerechtigkeit konnte da um so weniger ausbleiben, als die Pharisäer frühzeitig eine lebhafte Abneigung gegen diese das Volk in Staunen setzende, völlig neue und gewaltige Art der Verkündigung und Lehre nicht zu verhehlen vermochten (S. 9. 11 f. 101). Auf die Frage nach dem den Einzelnen ins Gottesreich führenden Wege forderte auch er das Halten der Gebote Marc. 10, 17 ff., aber in neuer tiefer Weise. Die äussere Abstammung von Abraham sei nicht zu verachten Luc. 13, 16, hat aber in Jesu Augen keinerlei entscheidende Bedeutung S. 23 ff., und die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer sei völlig ungenügend zum Himmelreich Matth. 5, 20. Vielmehr sei Umkehren nöthig und wie die Kinder werden, wenn man dahin eingehen wolle Matth. 18, 3. Unter solcher Bedingung gehe man gewisslich ein, auch wer ein Zöllner oder Sünder sei 21, 32. Erbarmen statt Opfer, demüthiges, schmerzhaftes, sanftmüthiges und weltverachtendes, sich selbst verlierendes und Sünden bekennendes Hungern und Dürsten nach Gerechtigkeit, solche Gesinnung vermittle Gerechtigkeit Matth. 5, 3 ff. 16, 24 ff. Luc. 15, 11 ff. 18, 14. Nicht vielerlei, sondern Eins sei Noth: Hören, Annehmen, Vertrauen, Glauben Luc. 10, 38—42; eng sei die Pforte und von Wenigen gefunden Matth. 7, 13 f., und auserwählt seien Wenige 22, 14. Nimmt man hierzu die immer wiederkehrende, besonders stark bei Lucas hervortretende (22, 32), aber noch ganz einfach im Sinne der Annahme gegenüber ungläubigem Verwerfen solcher Botschaft zu verstehende Forderung einfältigen Glaubens, so erkennt man deutlich, dass, obwol sittliches Thun und Streben noch stärker wie früher gefordert wird Matth. 6, 33; 7, 21. 24. 26; 12, 12, doch an Stelle menschlicher Gerechtigkeit erwerbender Gesetzeswerke, die im besten Falle nicht über die Forderung der Pflicht hinausgehen Luc. 17, 10, ein solches Thun gesetzt wird, welches göttliches Thun sich gefallen lässt Luc. 15, 4—10. Die ihrem Wesen nach geheimnissvolle (v. 8) und übernatürliche (v. 6) Wiedergeburt, welche Joh. 3, 3 ff. vgl. Matth. 18, 3 als auf Grund alttestamentlicher Anschauung (v. 10) verlangt wird v. 6, hat man hiernach keinen durchschlagenden

Grund erst dem vierten Evangelisten statt Jesu selbst zuzuschreiben.

Jene angeblich menschliche Gerechtigkeit ist nämlich gar nicht vorhanden, sondern muss durch eine bessere ersetzt werden Matth. 5, 20; 6, 33. Das gilt von allen Menschen Luc. 13, 2—5 als vom Fleisch gebornen Joh. 3, 6; der Sünde Knechte sind die Juden Joh. 8, 32 ff., nicht als solche, sondern als Menschen. Selbst Jünger sind arg Matth. 7, 11; und verhältnissmässig Gute Matth. 5, 45; 12, 35; 22, 10 und Gerechte Matth. 5, 45; 10, 41. Luc. 15, 7 sind samt den alttestamentlichen Propheten und Gerechten Matth. 13, 17; 23, 29. 35 unnütze Knechte Luc. 17, 10 und nicht im vollen Sinne gut Marc. 10, 18. Denn nicht nach Thaten bloss: nach den Worten auch wird einst strenge Rechtfertigung eintreten; diese aber kommen aus des Herzens bösem Schatze und verunreinigen desshalb den Menschen Matth. 12, 34—37; 15, 11. 19. Marc. 7, 21—23. Daher können gar nicht Gerechte diejenigen sein, an welche sich die neue Botschaft wendet, sondern Kranke und Sünder, selbst verkommene und anscheinend verlorene Menschen Marc. 2, 16 f. Um Sünden-Erlass handelt sich's, um eine Gottesgabe Matth. 10, 8; 13, 11 ff., um Erbarmung, nicht um Opfer oder Fasten 9, 13 ff. noch Ausbesserung eines alten Kleides v. 16. Darum werden die Schriftgelehrten zumeist nicht 23, 13 und auch Reiche gar schwer ins Reich Gottes eingehen Marc. 10, 22 ff. Nicht Kluge werden gerufen, sondern Unmündige Matth. 11, 25 ff., und Beladene finden Erquickung unter Jesu sanftem Joch: Gottes Gnade Joh. 1, 17 und Liebe Joh. 3, 16; 17, 23 ist der letzte Grund des Heils Marc. 10, 26 f. vgl. Matth. 5, 7. Er selbst will die geforderte Sinnesänderung wirken Joh. 3, vgl. Apg. 5, 31: 11, 18, wenn man nur hört Luc. 10, 39. 42 u. ö. und nach dem Gehörten thut Matth. 7, 24.

Weil also von der eigenthümlich einseitigen Betonung des Reiches und Willens Gottes und dem Stolze über die vermeintlich rein religiöse Grundrichtung des Volkes der verfehlte Zustand jüdischer Anschauung ausgegangen war, so galt es vor Allem die Vorstellung von dem Eingang ins Gottesreich und dem Willen Gottes zu prüfen, zu reinigen, zu vertiefen und auf diesem Wege ein Gefühl von der geistlosen Oede und sittlichen Erbärmlichkeit des bisherigen Zustandes zu erzielen. Die Lehre

Jesu ist daher in ihrer ersten Entwickelung naturgemäss eine ethische gewesen und konnte für die Menge des Volkes nie eine andre werden, musste vielmehr die Geheimnisse des Gottesreiches (Matth. 13 vgl. 11, 25 ff.) einem engeren Kreise vorbehalten. Ein grosser Theil seines Wirkens hatte einfach, zeitgeschichtlich angesehen, dem Volke neue sittliche Ideen und Ideale zuzuführen, ohne danach zu fragen, ob und in welchem Masse oder in welcher Weise sie je sich erfüllen könnten. Zu diesem Zwecke musste (vgl. Zeitschrift für kirchl. Wiss. 1882, S. 463 ff.) der traditionelle Begriff von der Grösse des Pharisäismus zerstört werden (Matth. 5, 20; c. 23), insofern eben dieses falsche Ideal bisher ein wesentliches Hinderniss gesunder Entwickelung gewesen war. Dies geschah, indem die buchstäbisch kleinliche, casuistische und äusserliche, geistlose und lohndienerische, prunkende und heuchlerische Weise dieser Richtung entschieden und doch mit vorsichtiger Sicherstellung des Wahrheitsgehaltes jener Auffassung (S. 9 ff. 32 f.) der Verachtung übergeben, und den Hörern zum Bewusstsein gebracht wurde, dass auf dem Wege einer Zusammenflickung von äusserlichen Werken niemals in Wahrheit eine einheitliche, in sich geschlossene, freie Sittlichkeit noch ein normaler Stand Gott gegenüber hergestellt werden könne, ganz abgesehen davon, dass solche Werke kaum (Matth. 23, 23) gute, am allerwenigsten verdienstliche (Luc. 17, 10) genannt werden sollten, da sie vielmehr oftmals und im Princip die einfachsten sittlichen Forderungen verdecken oder verletzen (Matth. 9, 13; 15, 3—9; 23, 23). Hiermit hing aber weiter zusammen die Vernichtung der bisherigen Auffassung des mosaischen Gesetzes als der absoluten, unbedingt und endgiltig werthvollen Gottesforderung, indem Jesus zeigte (vgl. Weiss, § 24—26. Ritschl, die Entstehung der altkatholischen Kirche. 1857. Cap. 1), dass dieses Gesetz selbst gar nicht so verstanden sein wolle, vielmehr ganz abgesehen von der ihm geschuldeten Achtung als heiliger Schrift und als Ausdruck jüdischer Sitte und Ordnung von dem Gesetz ein durch dasselbe ausgedrückter höherer, ewig bleibender Gotteswille begrifflich wohl zu unterscheiden sei (S. 31 f. 107. 119. 127. 135 f.). Inmitten solcher anfänglich negativ erscheinenden Ausführungen konnte eine für den Zuhörer stetig wachsende Klarheit und Hoheit der neuen sittlichen Anschauung nicht verborgen bleiben (S. 39. 99.

107 f. 134 f.), welche zuletzt in der positiven Aufstellung jenes heiligen Gotteswillens und der entschiedensten Forderung der Vollkommenheit nach Gottes Bild Matth. 5, 48, des Trachtens nach Gottes Reich und Gerechtigkeit und alleiniger 6, 21, reiner, tief innerlicher 15, 7—20 Gottesverehrung und hieraus fliessender Nächstenliebe 6, 19. 24. 33; 7, 12; 22, 34—40, nicht in Worten, sondern im Handeln 7, 21 ff., sich aussprach und nicht verfehlte die Herstellung jenes selig gepriesenen Zustandes schmerzlichster Betrübniss in dem Gefühl weitesten Abstandes von so hoher Forderung (Luc. 18, 14) zu bewirken. Damit aber eben war der Zweck solcher Darlegungen erreicht und dem Pharisäismus thatsächlich der Boden abgegraben, insofern dieser bei oberflächlicher Auffassung von menschlichen Kräften der Meinung war, jede sittliche Forderung müsse buchstäblich, noch dazu ohne völlige Aenderung des natürlichen menschlichen Zustandes und ohne schmerzlichste Entsagung (Matth. 7, 13) verwirklicht werden können und eben hierdurch das Gesetz Gottes, es wieder seine Absicht zum Gnadenmittel stempelnd, um seine beabsichtigte Wirkung, Sündenbewusstsein zu wecken und zu vertiefen, gebracht, und das sittliche Ideal zur schlechten Wirklichkeit erniedrigt hatte, anstatt beständig die Wirklichkeit jener hohen Forderung entgegen zu führen Matth. 9, 12. Aus dem Allen erhellt zugleich, dass die Aufstellung sittlicher Forderungen schlechterdings nicht Jesu einzige und abschliessende Antwort auf die Frage nach dem Eintritt ins Gottesreich sein, vielmehr nur die Erkenntniss der Unzulänglichkeit menschlichen Thuns zu solchem Zwecke Marc. 10, 26 f. vermitteln und der religiösen Verkündigung dienen und erst hierauf zur Neubegründung sittlicher Forderung als auf göttlichem Geben und menschlichem Glauben und Lieben (Matth. 6, 10) ruhend führen sollte.

Jesu Lehre ist freilich eine völlig neue und bedeutet Umwälzung der bisherigen Anschauung Matth. 9, 15 f. 36; 10, 6. Sie macht aber wahrhaft frei Joh. 8, 31 ff. Dass sie nicht menschlichen Ursprungs ist, wird inne werden, wer Gottes Willen thut Joh. 7, 16 f., und dass sie trotz ihrer Neuheit nicht sittliche Destruction, sondern Reformation bedeutet, nicht Einreissung von Gesetz und Propheten, wird bald erkannt werden: alles darin Gesagte will Jesus seinem wahren Gehalte nach in

irgend welcher Weise zur Erfüllung bringen Matth. 5, 17—19 und erkennt die Gebote als Wegweiser zum Gottesreiche an Marc. 10, 17 ff. Dabei wird weder hier noch sonstwo im Neuen Testament ein Unterschied zwischen Sitten- und Ceremonialgesetz gemacht (vgl. Weiss, S. 77—79 gegen Reuss, Histoire de la théologie chrétienne etc. I. S. 167 f.). Aber der jetzige Gottesdienst (Judaismus, Gal. 1, 13) ist verkehrt, der Tempel eine Mördergrube geworden Matth. 21, 13. Joh. 2, 16 vgl. 8, 37 ff. So sehr auch die Satzungen der Schriftgelehrten als Pflichten- und Tugendlehre nützlich und ursprünglich gut gemeint sein mögen Matth. 23, 3. 23, so wenig richten sich jene ja selbst danach v. 3—4. Noch viel weniger entspricht ihre Auffassung dem recht verstandenen Gottesgesetze Matth. 23, 5 ff. 23. 27 ff. 34; 5, 20. Joh. 5, 45 ff. 7, 19; 8, 17; 10, 34, genauer den darin enthaltenen, der Form nach durch menschliche Sünde beeinflussten Geboten Gottes Marc. 10, 5. 19. Luc. 10, 26 ff., noch schärfer dem Willen Gottes Matth. 7, 21—26; 12, 50. Marc. 14, 36. Joh. 4, 34; 6, 38; 7, 17. Man muss eben nicht, wie man von alter Zeit her gethan hat, die einzelnen Gebote buchstäbisch oder nach dem Anschein verstehen (Joh. 7, 24), sondern auf den eigentlichen von Gott und dem menschlichen Gesetzgeber gemeinten Sinn sehen Matth. 5, 21 f. 33 f. 19, 3 f. 23, 16 ff. Weist doch ganz offenbar das Verbot des Mordes schon auf die bösen Worte und die Gesinnung des Zorns und der Unversöhnlichkeit vor Gottes Altar und angesichts des göttlichen Gerichtes hin Matth. 5, 21—26; ruht doch das Wort vom Ehebruch einerseits auf der heiligen Ordnung der Ehe 19, 3 f. und andrerseits auf schonungsloser Verurtheilung schon des begehrlichen Blickes und der entsprechenden Gedanken und erklärt daher nicht nur jegliche, auch die rechtlich zulässige Scheidung einer nicht vom anderen Theil geschändeten Ehe für unsittlich, sondern fordert auch unbedingten im Grund des Herzens vollzogenen Verzicht auf jeglichen mit sinnlichen Reizungen verknüpften Besitz 5, 27—32 vgl. Marc. 10, 5 ff. So hat auch das Verbot des Meineids zu heiliger Scheu vor Allem, was mit Gottes Namen und Wesen irgendwie zusammenhängt, und zu einer solchen einfachen Wahrheitsliebe anleiten wollen, die sich an Ja und Nein genügen lässt und immer vor Gottes Angesicht sich weiss, nicht aber zu jener albernen Wortklauberei

5, 33—37; 23, 16 ff., und das rechtlich giltige Wort von genauer Vergeltung des Bösen ist vereint mit dem von der Liebe des Nächsten für den Privatgebrauch zu verwandeln in die Forderung opferfreudigster Bruderliebe und entsagendster Feindesliebe 5, 38 f.; der Obrigkeit aber man gebe, was ihr gebührt Marc. 12, 17. Will man sich denn genügen lassen an dem, was auch die Heiden thun Matth. 5, 47 vgl. 6, 7., oder die verachteten Zöllner v. 46? Aber auch nicht an der Gerechtigkeit der Oberen 5, 20; 6, 5 mit ihrem hohlen Schein 6, 1 ff. 5 ff. 16 ff. Sie sind unfähig 23, 16. Sie graben nicht tief genug. Sie wollen dem Willen Gottes eigenwillig Geltung verschaffen, ohne zu fragen, ob dies so kurzer Hand möglich sei und verschliessen hartnäckig Marc. 3, 5 ihre Augen, da ihnen gezeigt wird, dass Gott seinem Willen in andrer Weise Geltung verschaffen will Joh. 5, 35. Matth. 11, 16 f. Danach ist zu streben, zu werden wie Kinder unsres Böse und Gute liebenden Vaters im Himmel 5, 45; 6, 1., vollkommen wie er ist 5, 48. Nicht um rechtliche, sondern um sittlich religiöse Beurtheilung handelt sich's Luc. 6, 9. Matth. 5, 31 f. 22; beide Gebiete, von jenen mit einander verwirrt, sind zu scheiden. Lehnt doch das Gesetz selbst hie und da durch scheinbaren Selbstwiderspruch oder veraltete und mangelhafte Bestimmungen (vgl. 5, 31 f. 38. Marc. 10, 2—9) deutlich buchstäbische Auffassung ab und gibt mithin hohe Forderungen als seinen wahren Inhalt an die Hand Matth. 9, 13; 12, 7; 23, 23. Marc. 12, 33. Was du nicht willst, dass dir die Leute thun, thue ihnen nicht: das ist der Inhalt von Gesetz und Propheten Matth. 7, 12. Solche wahre Nächstenliebe, die nicht lieblos über Andre urtheilt 7, 1—5, noch mürrisch fragt, wer denn der Nächste sei, dem man helfen müsse Luc. 10, 29 ff., ist eine hauptsächliche Forderung des Gesetzes Marc. 12, 28 ff. Sie ruhet aber auf der Gottesliebe (Matth. 5, 45) als dem höchsten und, recht verstanden, einzigen Gebot und Willen Gottes Luc. 10, 27. Dass Gottes Name, Reich und Wille geehrt, genähert, erfüllt und Sünde gehindert werde, das sei eines Jeden Bitte Matth. 6, 9—10. Hiernach gestaltet sich die Beurtheilung dessen, was die Alten gute Werke nannten 6, 1 ff. Almosen sind völlig werthlos, wenn sie aus der Meinung fliessen, gesehen und gelobt zu werden 6, 2—4, desgleichen Gebete (Weber, S. 40 ff. Schürer, S. 498 ff.) als öffentliches und andachtsloses Scheinwerk

v. 5. 7, da vielmehr gerade das Gebet in vertraulicher und vertrauensvoller Weise des Herzens Gespräch mit Gott allein ist 6, 8 ff. 7, 7—11 und das Gemüth mit vergebender Liebe erfüllen soll 6, 14 f. 18, 21 ff. So ist auch Fasten ohne Lohn, und bei Verdienstgedanken unnütz 6, 16 f., und Auflehnung wider die Obrigkeit ist wahrlich schlechter Gottesdienst 22, 16 ff. Man sorge vielmehr dafür, dass das Herz nicht an irdischen Schätzen hange 6, 19—21. 33, damit nicht das beste Gut, das innere Licht, verloren gehe v. 22 f. und beweise auch im Verzicht auf kleingläubiges Sorgen um irdische Dinge, dass man nicht zwei Herren, sondern Gott allein zum Herrn hat, dem man diene und vertraue 6, 24—34; 7, 7—12; 21, 13. Wenn Jemand auch alle Gebote erfüllt hätte, so fehlt ihm doch Eins und damit Alles, wenn er nicht alle seine Habe hingeben kann 19, 20 f. Marc. 10, 20 ff. Nur wenn man um des Reiches willen Matth. 13, 44 ff. Alles, auch das Liebste, auch Glück und Leben gegebenen Falls opfert 10, 34 ff. Marc. 9, 42 ff., und zwar in kindlich demüthigem Vertrauen zu Gott und seinem Gesandten Matth. 8, 8—13; 9, 2, ohne meisternden Eigenwillen, 11, 16 f. (S. 21 ff. 47 ff. 58 f.), nur dann wird man den schmalen Weg und die enge Pforte zum Gottesreiche nicht verfehlen und sich dereinst durch gute Früchte als guten Baum ausweisen und nicht verstossen werden, noch auf Sand, sondern auf Felsen bauen 7, 13—27.

Was aber soll man dazu sagen, dass jene Pharisäer durch ihre willkürlichen, ungöttlichen Matth. 15, 13 Menschensatzungen (vgl. Gal. 1, 13 f.) über den Zehnten, über Händewaschen, Absonderung von Gemeinem u. A. Marc. 7, 2 ff. 9 Gottes Gebot und Gesetz ausser Kraft gesetzt Matth. 15, 3 f. 6. 9 und die richtige Würdigung der Gesinnung des Herzens v. 8 durch äusserliche Beurtheilung unmöglich gemacht haben, da doch nur des Herzens Bosheit wahrhaft verunreinigt? v. 17—20; 23, 25—28. Darum kann ihnen Jesus auch in der brennendsten Frage, der Sabbatsfrage, nicht Recht geben (oben S. 13 ff. 102. Zahn, Geschichte des Sonntags 1878. S. 9 f. gegen S. 12). Ihre Voraussetzung, das Gesetz verbiete am Sabbat jegliches Thun als Thun schlechthin, wird durch das Gesetz selbst widerlegt Matth. 12, 3—7. Joh. 7, 22 f., und die ärgerliche Frage, ob man am Sabbat heilen dürfe, löst sich in die andre auf, ob

man Gutes thun und Seelen retten dürfe, und ist desshalb trotz der an dieser Stelle sich entscheidenden todbringenden Aufregung der Gegner (vgl. Apg. 6, 13 f., Matth. 26, 61) in statu confessionis durch Wort und That mit einem klaren Ja zu beantworten Joh. 5. Marc. 3. Matth. 12. Luc. 6. Denn gleichwie der jetzt noch heilsgeschichtlich berechtigte Tempel mit seinen Opfern dahinsinken und doch der wahre Gottesdienst nicht enden wird Marc. 13, 2. Joh. 4, 22 ff., so ist gewiss der Mensch nicht um des Sabbats und des Gesetzes willen da Marc. 2, 27 f., sondern der für die Seinen eintretende Menschensohn ist ein Herr auch des Sabbats Matth. 12, 8. Wohl will er Matth. 3, 15 alle Gerechtigkeit geziemend erfüllen und richtet sich desshalb samt seinen Jüngern für seine Person so viel als möglich aus Liebe Luc. 2, 49 und um Niemand zu ärgern Matth. 17, 27 nach dem Gesetze als Sitte und Ordnung (vgl. Matth. 8, 4. Luc. 17, 14), so dass seine Jünger nur sehr langsam vom Gesetze sich loslösten und auch nach seinem Scheiden von der Gemeinde innerhalb derselben sehr verschiedene Anschauungen über diesen Punkt möglich waren (vgl. Apg. 10, 14 ff. 17. 19 f. 28; 11, 5 ff. 8. 12; 15; 21. S. 75). Aber das jüdische Leben und Gesetz ist doch nicht letzter Zweck Marc. 2, 27, sondern nur die Form, die von einem höheren Geist erfüllt und durchdrungen werden und zuletzt hinfallen kann und muss. Die eigentliche Forderung des Gesetzes ist nach Hosea 6, 6 Erbarmen Matth. 9, 13; 12, 7, Gericht und Treue 23, 23, Liebe zu Gott und dem Nächsten 22, 34—40 vgl. Röm. 13, 8—10. Gal. 5, 14; 6, 2. Jac. 2, 8. Wer in solchem Sinne dem Gesetze entspricht, der ist schuldlos ἀναίτιος, auch wenn er einzelnen Forderungen nicht genügt Matth. 12, 5. 7. Joh. 7, 22 f. Solch wahrer heiliger Gottesdienst Matth. 6, 24. Marc. 8, 33, solcher Gotteswille ist Jesu Ziel und Werk Joh. 4, 23 f. 34, und Liebe das neue Gebot Jesu an seine Jünger Joh. 13, 14 f.; 15, 12. 17 vgl. I. Cor. 13. I. Joh. 4, 20 f. 5, 2 f., Liebe selbst gegen Feinde Matth. 5, 43 ff. Und wer dereinst in solchem Sinne kein Oel auf seiner Lampe hat 25, 1 ff. oder kein hochzeitlich Kleid trägt 22, 11 f., wird hinausgeworfen werden in die Finsterniss 22, 13. c. 24, sei er Jude 21, 43 oder auch angeblicher Jünger Jesu 7, 21 f. 25, 44.

Gleichwie diesen klaren Ausführungen zufolge Jesus das Gesetz nicht auflöst, so tritt er auch mit Entschiedenheit in die

von der Prophetie vorgezeichnete Bahn ein. Denn die Schrift kann nicht aufgelöst werden Joh. 10, 35, und die Propheten reden im Geiste Gottes Marc. 12, 36. Darum muss Luc. 24, 26 f. 32 sich in dem Leiden des Messias Marc. 14, 21. 49 und überhaupt in seiner Person Joh. 5, 39. 46 f. die Schrift erfüllen Marc. 12, 10 f. Joh. 13, 18 und die Hoffnung der alten Propheten und Gerechten Matth. 13, 16 f. Luc. 4, 21 bis auf Abraham zurück Joh. 8, 56. So kann und will nun auch das von Jesu verkündigte Reich Gottes (vgl. S. 107 ff. Weiss § 13—15. 28. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung II. 1882. S. 26 ff. Cremer, Bibl. theol. Wörterbuch, S. 160 ff.) nichts Andres sein als die von der Prophetie (Daniel 2, 44. c. 7) geweissagte, bisher in Israels Weinberg (Matth. 21, 33. Jesaja 5, 1. 7) oder Theokratie (Josephus, contra Apionem II, 16) einigermassen vorbildlich dargestellte, jetzt aber an vielen Schäden krankende und daher vom Volke sehnlich in besserer Gestallt erhoffte religiös-sittliche Gemeinschaft, in welcher Gottes gnädiger Luc. 1, 68 ff. und heiliger Wille dergestalt zur Geltung kommt Matth. 6, 10, dass sie nach alttestamentlicher (II. Mos. 19, 6) und auffallend spärlicher jüdischer Analogie Gottes Königreich (Matth. 12, 26. 28; bei Joh. nur 3, 3. 5) heissen und der von der späteren Synagoge zwar beseitigte, der früheren aber jedenfalls geläufige Ausdruck Himmelreich in dem Sinn aufgenommen werden konnte, dass es in Analogie irdischer Reiche und im Gegensatz zum Satansreich Matth. 12, 26 und Weltreich und allerlei weltlichen Gedanken im Himmel Urbild, Ursprung und Ziel habe 6, 9 f. 25, 31. Luc. 15, 7. 10. Marc. 11, 30. Joh. 18, 36. Als Reich des Messias Matth. 16, 28; 20, 21. Luc. 22, 29 f. Joh. 18, 36 findet es seine Verwirklichung und harrt seiner Vollendung durch Jesum Matth. 25.

Die einer Hochzeit vergleichbare Ankunft dieses ersehnten (Luc. 2, 38; 23, 51; 24, 21) Reiches versicherte Jesus dem Täufer an der Hand von Jes. 35, 5 f. 29, 18 und deutete darauf die Zeichen der Zeit Matth. 16, 2 f., verwerthete auch die Erscheinung des Täufers selbst als des Elias in diesem Sinne 11, 10 ff. Marc. 9, 12 f. Obgleich er zunächst der Verkündigung seiner Messiaswürde wehrte (S. 100. 106), wollte er sie doch später unter seinen langsam vorbereiteten Jüngern bekannt sehen Matth. 16, 15 ff. Marc. 8, 29 und trat endlich entschieden und

feierlich in ihren Gebrauch ein Marc. 11, 7 ff. 12, 10 f. 14, 62; 15, 2. Dabei konnte aber nicht verborgen bleiben, dass die particularistisch nationalen Hoffnungen, in welchen das jüdische Volk bei einseitiger Auffassung entsprechender prophetischer Darstellungen seine Erwartung vielfach verwickelte oder gar aufgehen liess, der Absicht Jesu nicht entsprachen S. 25. 27 f. 35. 51. 65 f. 107 f. Je mehr daher die Menge in der Weise verwöhnter Kinder, die von dem Vater Zuckerbrot heischen, trotz besserer Regungen das Bestreben an den Tag legte, seine Zeichen zu schauen (Matth. 12, 38 ff. Marc. 8, 11 ff. Joh. 2, 18; 4, 48; 6, 26. 30; 7, 31; 10, 41. I. Cor. 1, 22) und von seinen Heilungen Gewinn zu ziehen Matth. 7, 21, oder sich im Glanze dieser nationalen Sonne zu freuen Joh. 5, 35 oder gar ihn zum „Helden der Revolution" zu machen (Weiss) Joh. 6, 15; 10, 24, im Uebrigen aber kein Verständniss, sondern eigenwillig kritische Neigungen bekundete Matth. 11, 16 ff., um so mehr, wenn auch nicht ausschliesslich, betrat Jesus den bisher noch kaum bekannten Weg, durch die Form von Gleichnissen den Unterricht über das Geheimniss des Gottesreichs, d. i. sein Wesen und seine Entfaltung einem kleineren Kreise von Jüngern vorzubehalten, jenen draussen aber, weil und insofern sie selbst sich ausschlossen, zu verschliessen (Matth. 13 vgl. 7, 6. Marc. 4), ohne dass er damit den Kreis der Gottes Willen thuenden Marc. 3, 34 f. und an Gottes Gaben wachsenden 4, 25 Jünger für das Gottesreich selbst oder auch nur für seiner Mitgliedschaft unfehlbar sicher erklärte Matth. 6, 10. 33; 13, 24 ff. Marc. 8, 15. Das Gottesreich komme nämlich zunächst nicht auf äusserliche Weise Luc. 17, 20 f. und nicht mit irdischer Machtentfaltung Matth. 4, 8 f., noch unter äusserlicher Ausscheidung seiner Gegner, sondern entwickele sich auf dem Wege geistig freier, obwol vielfach gehinderter Aneignung göttlichen Wortes und unter stetem hienieden nie endendem Kampfe mit bösen geistigen Mächten; es wachse langsam aus eigenster Kraft unaufhaltsam wie unmerklich durch weithin wirkende Beweisung seiner Glieder aus kleinen Anfängen zu grosser Macht. Während der Täufer noch nicht im engeren Sinne dazu gehört habe Matth. 11, 3. 6. 11, seien schon jetzt Jesu Jünger seine jenen Grössten im Alten Bunde weit überragenden Glieder 5, 3. 10; 12, 28. Dennoch müsse es andrerseits, weil geistiger Art, immer neu kommen 6, 10

und neu angeeignet werden 5, 20; 18, 3 und sei in andrem Sinne noch zukünftig 5, 19; 16, 28; 19, 23; 25, 34. Dass ein solches Reich nicht an die Grenzen des allerdings zunächst berufenen Volkes Israel gebunden sei, konnte auf die Dauer nicht wohl verborgen bleiben 21, 43 vgl. 23, 38; 8, 10 ff. S. 64. 140. 174 u. ö.

Da nun aber die Gerechtigkeit Gottes durch menschliches Thun nicht erzielt und der Wille Gottes durch solches nicht erfüllt werden kann, so muss, was schon der Name an die Hand gibt, dieses Gottesreich durch Gottes eigene Veranstaltung ins Leben treten (Weiss § 16—19. Cremer, S. 762 ff. Grau in Zöckler's Handbuch d. theol. Wiss. I. 1883. S. 574 ff.). Es verwirklicht sich in Jesus und ist an seine Person so zweifellos geknüpft, dass er in Gottes Namen unweigerlich mit voller Gewissheit Glauben fordert. — Dass er Davids Nachkomme war, geht schon aus der Abwesenheit aller auf nicht davidische Abstammung sich beziehenden Opposition sicher hervor und wird überdies, wenn auch nicht im ältesten Theil der Evangelien, nachgewiesen Luc. 2—3. Matth. 1. Nach denselben Stellen ist er in Bethlehem geboren vgl. Joh. 7, 42, obschon davon in den Evangelien sonst kein Gebrauch gemacht wird und weite Kreise ihn nur als Nazarener kennen und seine Jünger Galiläer nennen S. 26. 79. 99. 131. 151. 174. Aber die Davidsfamilie war ausgedehnt (vgl. S. 111) und der Bethlehemskinder viel: beide Momente waren weder für Jesum noch für das Volk die Grundlage der messianischen Geltung Jesu, die Geburt in Bethlehem überdies nicht unter allen Umständen ein Zug des populären Messiasbildes, vgl. S. 38. 42. u. ö. Unter allen Davidssöhnen und Bethlehemiten aber ist Jesus der Sohn Davids Matth. 12, 23; 15, 22; 20, 30 f. Luc. 18, 37 f., nämlich derjenige, auf welchen die messianischen Weissagungen der alttestamentlichen Schriften (Luc. 24, 27. 45 ff. Joh. 1, 46) bezogen wurden Matth. 22, 42., sowol durch das Volk als durch ihn selbst. Jenes forschte dabei nicht inquisitorisch und schriftvergleichend nach seinem Ursprung, sondern liess sich leiten durch die Majestät seiner Erscheinung, weil sein, des Volkes, eignes Messiasbild im Einzelnen nicht fertig ausgemalt war; und Jesus selbst ging absichtlich diesen Weg, nicht den eines unfruchtbaren wissenschaftlichen Beweisverfahrens. Denn nur jener konnte wahrhaft

zur Begründung neuer Religiosität und lebendigen Glaubens führen. Vgl. Matth. 2, 2 ff. 9, 27; 21, 9. Marc. 11, 10; 14, 61 ff.

So wurde die anfänglich allgemein gehaltene Erwartung der Menge im Laufe jener drei Jahre allmählich genauer bestimmt und Jesu Anspruch auf die königliche Herrschaft in Israel immer bestimmter ausgesprochen Luc. 1, 32. Matth. 1, 21. Joh. 18, 33 ff., und zwar zunächst, obwol nur scheinbar (Joh. 18, 36), innerhalb der irdischen Theokratie (Weiss; vgl. Matth. 2, 1—13; 4, 5—10. Marc. 12, 14; 15, 2. Joh. 6, 15). Jedenfalls kam ihm hiernach Marc. 8, 29 der volksthümliche und geläufige (Matth. 24, 5. Marc. 9, 41; 13, 21. Luc. 2, 11; 22, 66. Joh. 1, 20; 12, 34; vgl. S. 97 u. ö.; Weber § 76 ff.) Amtsname des Messias (maschîach) oder Christos d. i. eben des gesalbten Königs von Israel zu (Matth. 22, 42. Marc. 15, 32. Luc. 23, 2. Joh. 1, 42. 50; oben S. 246 f.). Dieser Name ging zurück auf die Salbung der alttestamentlichen Hohenpriester III. Mos. 4, 3. 5 (LXX *χριστός*). 16., Propheten (I. Kön. 19, 15 f.; II, 2, 9. 15) und besonders Könige (I. Sam. 10, 1; 24, 7 u. ö.) und entsprechende Weissagungen, wie Jes. 42, 1; 61, 1 u. a. Auf Jesum angewendet, war dieser Ausdruck damals noch nie Eigenname (auch nicht Marc. 9, 41), sondern Jesus wurde damit bestimmt, etwa im Hinblick auf die Taufe Matth. 3, 13 ff., als der Heilige (S. 100) oder der auserwählte Christus Gottes Luc. 23, 35 (vgl. Apg. 4, 26) d. i. der von Gott durch den Geist Matth. 4, 1; 12, 28 zu dem einzigartigen Berufe der Verwirklichung und Vollendung des Gottesreichs (vgl. Luc. 2, 11) Gesalbte Apg. 4, 27 d. i. Geweihte Joh. 10, 36; 17, 19 und Ausgerüstete bezeichnet. Insofern aber dieser Messiasberuf in Jesu eine concrete Gestalt und Erfüllung gewann, welche nicht mit jedwedem Messiasbilde übereinstimmte, wählte er die von seinen Jüngern ausser Apg. 7, 56 nie gebrauchte, nach seiner Auferstehung anscheinend überflüssig gewordene (Hofmann, Schriftbeweis II, 1, S. 51 f.), vermuthlich in schriftgelehrten Kreisen nicht völlig neue oder unbekannte, dem Volke aus Daniel 7, 13; 10, 16. 18, schwerlich (Cremer) aus I. Mos. 3, 15 (vgl. 5, 28 f. Ps. 8, 5), zugängliche Joh. 12, 34. Offenb. 1, 13; 14, 14, aber bisher nicht in das volksthümliche Denken und Sprechen übergegangene, daher zunächst Vielen räthselhafte Matth. 16, 13. Joh. 12, 34 Bezeichnung *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* der Sohn

des Menschen (vgl. S. 60 f. 121. 140. 247; ausser den Synoptikern Apg. u. Offenb. a. d. a. O. und elfmal bei Johannes). Damit will Jesus nicht bloss sich als Menschen (Matth. 17, 22. Joh. 8, 40), noch als wirklichen und wahren Menschen (Matth. 8, 20; 11, 18 f. Marc. 8, 31; 10, 45) oder auch als Idealmenschen bezeichnen (Marc. 2, 27 f.): denn an allen diesen Stellen finden sich synthetische Sätze, und was bei solchen im Prädicat steht, dient eben nicht zur Entwickelung des Wortbegriffs. Vielmehr wollte er in zunächst anspruchsloser, erst zuletzt deutlicher Weise sagen, dass ihm als einzigartigem Menschen eine Gottesoffenbarung berufsmässig übertragen sei (Weiss; vgl. Luc. 23, 35 und Matth. 9, 6 mit Marc. 2, 7; 10, 45. Luc. 19, 10. Joh. 5, 27; 3, 16), welche zuletzt nach Dan. 7 zu glorreicher Herrlichkeit führen werde Matth. 24, 30. 44. Marc. 8, 38. Analytische Urtheile waren über diesen bisher so wenig gebräuchlichen, vielen damals geradezu räthselhaften, nach Jesu eigner Absicht zum Fragen reizenden Begriff gar nicht möglich; vielmehr mussten synthetische Urtheile klar stellen, was der Menschensohn Jesus sei Matth. 16, 13 ff. Joh. 6, 69. Das höchste nun mit diesem Worte verbundene, nicht schlechthin neue Prädicat war das nicht nur eines (Marc. 15, 39 vgl. Luc. 1, 35; 4, 3), sondern des Gottessohnes Marc. 1, 1 (vgl. S. 168. 175). Gott ist des Menschensohnes Vater Marc. 8, 38. Joh. 5, 17 f. 8, 54; Jesus ist also Christus der Sohn Gottes Matth. 16, 16; 27, 40. 43. Joh. 19, 7, des Gebenedeieten Marc. 14, 61 eigener Joh. 5, 18 vgl. 10, 33, einziggeborner Sohn Joh. 3, 16. 18 vgl. 1, 14. Luc. 7, 12; 8, 42; 9, 38. Hebr. 11, 17. I. Joh. 4, 9. Es hiesse Begriffe spalten, wollte man in so deutlichem Zusammenhange der Lehre Jesu in ihrer zeitgeschichtlichen Gestalt die Worte des vierten Evangelisten zurückweisen, die sich ohne alles Sträuben in das Gefüge des Ganzen eingliedern. Mit diesem für den Messias in Israel nicht ungeläufigen Prädicat Marc. 3, 11; 14, 61. Joh. 1, 34. 50, welches bei Voraussetzung blosser Menschheit in der That Matth. 26, 63 ff. Apg. 2, 32. 36. Joh. 5, 18; 10, 31 ff. 19, 7, aber auch nur bei solcher Voraussetzung dem einfach jüdischen Bewusstsein zuwider und Gotteslästerung war, wollte Jesus Gottes Einheit nicht aufheben Joh. 5, 19 ff., noch der heiligen Schrift widerstreiten Joh. 5, 37 f. 7, 15 ff., sondern nahm nach alttestamentlichem Vorgang (Joh. 10, 34 ff. vgl. II. Mos. 4, 22 f.; Ps. 81

(82), 6 u. ö.) und in einer auch für Heiden nicht ganz unverständlichen Weise (Marc. 15, 39 vgl. Joh. 1, 1—18) eine bei Menschen zwar Analogien Matth. 5, 9. 45. 48; 6, 1. 9. 14; 7, 9—11., aber weder bei ihnen Joh. 10, 35 f. noch bei den Engeln Marc. 13, 32 (vgl. Hebr. 1) wirkliche Gleiche findendes einzigartiges Joh. 1, 14. 18. Matth. 11, 27. Marc. 12, 6 Verhältniss des Berufs Joh. 10, 36 oder der Sendung Matth. 21, 37 vgl. 17, 25 f. und Erwählung Luc. 9, 35; 23, 35, der Gleichheit und Angehörigkeit Joh. 5, 18, der Gemeinschaft der Liebe Matth. 17, 5. Marc. 9, 7 und des Lebens Joh. 5, 26 f., des Wirkens 5, 19 f. und Wollens Matth. 7, 21 vgl. 10, 32 f., des Kennens Luc. 10, 22. Matth. 11, 27 und Wohlgefallens Marc. 1, 11, der Herrlichkeit Marc. 8, 38 und Ehre Joh. 5, 23 in Anspruch. Bildlich redete er und musste er von solchen Dingen ohne Zweifel reden Joh. 16, 25. 29; aber in das Bild der höchsten, zartesten und innigsten menschlichen Gemeinschaft kleidete er die sonst unfassbare Kunde, vgl. Joh. 1, 18. I. Cor. 2, 6—16. Aus dieser Gemeinschaft mit seinem Vater Matth. 18, 19. 35 u. ö. leitete er allezeit in seinem Beruf göttlichen Machtbeistand zu wunderbaren Zeichen ab (Matth. 14, 19; 26, 53. Marc. 5, 19; 7, 34. Joh. 11, 41 vgl. Matth. 10, 8. Joh. 14, 12) und hohes Wissen (Matth. 9, 4; 11, 27 vgl. 12, 25. Joh. 2, 24), selbst göttliche Würde Matth. 10, 40 ff. 12, 6. 32. 41 f. 24, 35 und ein nicht nur über Alle sittlich erhabenes (Weiss; vgl. Matth. 11, 28—30. Marc. 10, 45. Joh. 8, 46; 13, 12 ff. trotz Marc. 10, 18), sondern wirklich göttliches Wesen (Marc. 12, 36 f. Matth. 11, 27; 18, 20; 28, 18 vgl. 3, 3; 11, 10. Joh. 3, 16 f. 5, 18; 10, 30. 33; 11, 25. 27; 19, 7), welches auf Dasein vor seiner Geburt zurück (Joh. 6, 62. 41; 8, 54—58; 16, 28; 17, 5 vgl. Röm. 8, 3. Gal. 4, 4), und auf Gegenwart nach seinem zukünftigen Weggange hinweise Matth. 28, 20. Für sein irdisches Dasein scheint er (trotz Joh. 2, 24 ff. 8, 46—58; 10, 30 f. vgl. 1, 14) weder persönliche Allmacht, noch Allwissenheit vorausgesetzt zu haben Matth. 4, 3 ff. 8, 10; 10, 8; 26, 39. 53. Marc. 6, 6; 11, 13; 13, 32; 14, 35 f. Luc. 7, 39; 23, 46.

Dem entsprechen nun Jesu Aussagen über seine Macht, Wunder oder Zeichen zu thun, die nie bestritten wurden, aber nur relative Bedeutung haben und zunächst nur auf den Erlebenden im Sinne der Verstärkung des Eindrucks der Person Jesu wirken sollten (S. 75. 217), sowie diejenigen über seine

religiöse Bedeutung. Denn man müsse um seinetwillen Verfolgung Matth. 5, 11, Unfrieden 10, 34 ff. und Schande auf sich nehmen Marc. 8, 38, liebe Todte nicht bestatten Matth. 8, 22, Vater und Mutter hassen 10, 37, an Jesu sich nicht ärgern 11, 6, sondern ihn bekennen 10, 32 und auch sein Leben verlieren 10, 39 und Alles verlassen, um Alles wieder zu erlangen 19, 29. Seine Worte vergehen nicht 24, 35; alles Gute muss ihm dienen Marc. 9, 39 f., alles Laue ist ihm feind Matth. 12, 30, Feuer bringt er auf die Erde Luc. 12, 49 und Schwert und Krieg Matth. 10, 34, aber auch Erfüllung der Schrift Luc. 24, 25 ff. und das angenehme Jahr des Jesajas (61, 1 ff.) dem jüdischen Volk Luc. 4, 19 ff. und Heil dem Haus, das er betritt Luc. 19, 9. Wer aber ihn hasst, der hasst den Vater Joh. 15, 23, denn er ist Weg, Wahrheit und Leben 14, 6. So hat er auch Macht, zu erlösen Marc. 10, 45 und Sünde zu erlassen (2, 6 ff. Matth. 9, 6 vgl. Luc. 1, 77 u. ö.). Diese Berufsvollmacht schliesst in sich sein vorbestimmtes Luc. 24, 26 Todesleiden (S. 75 ff. 121 f.) und Auferstehen (S. 129 f.) und zuletzt in Herrlichkeit das Gericht über die Welt S. 139 f.

Diese Aussagen hängen unter einander wohl zusammen und bringen keinerlei ungehörigen Zug herein. Sie nehmen, zeitgeschichtlich angesehen, samt und sonders ihren Ausgang in dem Boden des jüdisch religiösen Bodens jener Zeit, insofern derselbe durch die Prophetie bereitet und durch spätere Zerarbeitung noch nicht völlig unfruchtbar gemacht worden war. Angesichts der Katastrophe, welche Jesu Auftreten und Tod über das jüdische Volk und seine Synagoge gebracht hat, will es mir zweifellose Thatsache der Geschichte zu sein scheinen, dass Jesus sein Volk im höchsten Grade erregt und messianische Ansprüche erhoben hat. Wie hat er sie begründet? Nicht indem er dem Gesetzesfanatismus der Pharisäer, nicht indem er der politisch gemeinten Eitelkeit des Volkes schmeichelte. Beide hat er zurückgewiesen. Er kann aber auch nicht bloss mit Ideeen diesem nach Thatsachen hungernden Volke entgegen getreten sein. Seine Verkündigung war ferner zugleich religiös. Nur von religiösen Thatsachen, von thatsächlicher Gottesoffenbarung kann er gezeugt haben. Wie aber sollte er dies höher und edler thun als die Evangelien an die Hand geben? Hat man, vom sittlichen, vom religiösen Recht zu schweigen,

hat man ein wissenschaftliches Recht, die Evangelien mit Geringschätzung zu behandeln? In Sachen der biblischen Theologie, insonderheit der Lehre Jesu sicher nicht. Jesu Aussagen knüpfen nach den Evangelien an das jüdische Bewusstsein an, lassen sich aber dadurch nicht bestimmen, sondern wollen es über sich selbst herausheben und fortbilden. Jeder „rechte Israelit" konnte sie ohne Zuhülfenahme griechischer oder alexandrinischer Philosophie fassen. Andrerseits blieben sie und sollten sie auch für den Verstand der Jünger ein unergründliches Geheimniss bleiben Marc. 12, 36 f. Matth. 11, 25—27. Aber desshalb sind und bleiben sie doch, ja eben desswegen sind sie, die solche hohe Geheimnisse in einer bildlich gleichnissähnlichen, keineswegs philosophisch oder dogmatisch schulmässigen Weise zum Gegenstand haben (vgl. Joh. 7, 17), zwar verschiedener Deutung ausgesetzt, aber doch wahrhaft religiös. Wer vermöge schulmässiger Construction aus dem Begriff der Religion selbst etwa solche Geheimnisse als falsche Metaphysik herausbringen will, sehe zu, wie er dies verantwortet: zum Kern der Lehre Jesu jedenfalls gehört die Verkündigung höchster Gottesoffenbarung in seiner eigenen Person als Thatsache, nicht als Idee. Thatsachen aber sind doch wol Gegenstand einer wie auch immer beschaffenen Metaphysik. Darum wird der Ritschlischen in gewissem Sinne allerdings berechtigten Warnung vor allzu zuversichtlicher metaphysischer Construction in Sachen der Religion die andere Warnung vor unberechtigtem Abscheu gegen Vieles, was man Metaphysik schelten mag, in Jesu Namen entgegen gehalten werden müssen.

Wie hinsichtlich der Frage über die Art der Verwirklichung des Gottesreiches durch Jesu Person mit vorhandenen Begriffen zu rechnen war, sobald einmal die Botschaft von diesem Reiche und Jesu Messiaswürde zur Erörterung oder Anerkennung gekommen war, so hatte das volksthümliche Denken alsbald auch lebhafte, aber individuell verschieden gefärbte Vorstellungen von grossen Gütern bereit Luc. 1, welche es galt nicht sowol durch Verkündigung noch grösserer zu überbieten, noch etwa ganz zu beseitigen, sondern vielmehr zu reinigen und zu vertiefen Luc. 4, 17—21. Ist doch die blosse Botschaft der Nähe des Reiches eine gute Botschaft Marc. 1, 15 von dem angenehmen Jahr des Herrn Luc. 4, 19. Jesu Werk ist Gottes Werk

Joh. 4, 34; sein Kommen bedeutet Rettung für die Abrahamskinder Luc. 19, 9 f. Zu einem Gastmahl lädt er, zu einer Hochzeit Matth. 22, 1 ff. 25, 1 ff. Marc. 2, 19 f. Luc. 14, 16—24. Neunmal selig sind, die an dem Gottesreiche Antheil haben Matth. 5; wehe aber den Ausgeschlossenen Matth. 13, 50; 22, 13; 23, 13 ff. Luc. 6, 24 ff. Jene, auch Auserwählte genannt Marc. 13, 20, deren weniger sind als der Berufenen Matth. 22, 14; 24, 40 f., werden Gott schauen und seine Kinder heissen c. 5. Ungleich wichtigere als irdische Güter Luc. 16, 9 ff., himmlische Schätze, der Seele zu eigen, werden ihnen zu Theil Marc. 8, 36 ff. 9, 43—48. Matth. 6, 20. Luc. 12, 21. 31. 33; 18, 22. Denn des Menschen Sohn ist gekommen, zu retten das Verlorne Luc. 19, 10. Das jüdische Messiasbild wird in Jesu Person zu dem eines guten Hirten und Seelsorgers Joh. 10. Luc. 15. Dir sind deine Sünden erlassen Marc. 2, 5. Matth. 18, 23—35: in dieser Verkündigung erfüllt sich die Bitte ernster Beter Matth. 6, 12 14 f., wie das rechtverstandene und nicht zu verachtende Seufzen jeder unglücklichen Menschenseele Marc. 2, 5. 17. Luc. 5, 18 f. 7, 41 ff. 18, 13. Matth. 5, 3 ff. Die hierin eingeschlossene Rechtfertigung, wörtlich Rechtschaffung d. i. von Gottes Gnade bewirkte Einsetzung in den Stand eines Guten (vgl. meine Dissertation de fidei notione Paulina, Lips. 1880, p. 22—26 und Matth. 11, 19; 12, 37. Luc. 7, 29; 10, 29; 16, 15. Jac. 2, 21) ist Grundlage für den neuen Kindesstand Luc. 18, 14. Jesus hat wirklich die Vollmacht, Sünden zu erlassen Marc. 2, 10, und zwar alle, bis auf die Lästerung des Geistes d. i. wissentliche Verkehrung göttlicher Geisteswirkung in satanische Marc. 3, 29 f. Matth. 12, 31 f. Luc. 12, 10.

An sich nämlich sind Israeliten Matth. 10, 6; 15, 24 wie Heiden Marc. 7, 27 verloren Luc. 15 angesichts des Zornes Gottes Luc. 21, 23. Joh. 3, 36. (Matth. 3, 7), da sie nicht nur ihre Pflicht nicht gethan, sondern Alles, auch die Liebe schuldig geblieben sind Luc. 17, 10. Matth. 18, 24—35. So sind sie dem Tode verfallen Marc. 9, 1. Luc. 9, 27 und der Geenna des Feuers, dem Ort ewiger Qual für die Verdammten, — als Hades (Scheol) im Herzen der Erde, in der Regel, doch nicht immer deutlich, vom Paradies unterschieden, — in letzter Linie aber der in leiblicher Krankheit (Luc. 13, 16 vgl. II. Cor. 12, 7) und besonders bei den *δαιμονιζόμενοι* erkennbaren aber geistig vermittelten Matth. 12, 43 f. Marc. 4, 15, widergöttlichen Marc. 8, 33. Luc. 22,

31 Gewalt des Satans (oder *διάβολος, πειράζων, πονηρός* Matth. 4, 1. 3; 13, 19. 38), beim Volke Beelzebul oder Beelzebub geheissen Marc. 3, 22. Matth. 12, 24, des unter Gott stehenden 8, 29, aber bis zum Weltende mächtigen 13, 39 ff. Fürsten der Welt und eines Reiches böser Geister und Menschen 12, 26; 13, 38; 25, 41., des Menschenmörders und Vaters der Lüge Joh. 8, 44.

Allein Gott will sich mit der Liebe eines Hirten und Vaters des Verlornen annehmen Luc. 15. Joh. 3, 16; des Menschen Sohn will die Mühseligen erquicken Matth. 11, 28, suchen und retten Luc. 19, 10 durch einen unerhörten Liebesdienst Marc. 10, 45. Nicht nur, dass er ihnen als gottgesandter Prophet mit liebendem Wort und kräftiger That das Geheimniss der göttlichen Liebe kund macht: er überwindet auch den Satan Luc. 10, 17 f. Matth. 12, 25 ff., und der Tod wird zu einem Schlaf im Gottesreich gegenüber der durch Jesum ermöglichten Auferweckung Marc. 5, 39; 9, 1; 13, 26 ff. Joh. 5, 25; 11, 4. 11—14 und dem von den Gesegneten Gottes zu ererbenden Reiche Matth. 25. Dazu aber bedarf es eines über alle Massen liebenden, eines leidenden Messias. So gewiss wie Jesaja angesichts des Ernstes der Sünde einen solchen forderte, so gewiss wie selbst Plato auf solche Gedanken kommen konnte (Rep. II, 361 f.), so gewiss hat Jesus diesen Satz ausgesprochen: kein historisches oder kritisches Bedenken vermag das einheitliche Zeugniss aller neutestamentlichen Schriften und das Zeugniss der christlichen Kirche hierfür ernstlich zu entkräften. Und eben dieser Leidende will Jesus sein. Denn die menschlicherseits unrettbare Seele Marc. 8, 36 f. wird erlöst vom Gericht Joh. 5, 24, indem des Menschen Sohn sein Leben einsetzt an vieler Statt (*ἀντί* Marc. 10, 45. Matth. 20, 28 vgl. Marc. 8, 37. I. Tim. 2, 6) oder für viele (*ὑπὲρ πολλῶν* Joh. 10, 11. 15. 17; 15, 13), und zum Zweck der Erlassung der Sünden Matth. 26, 28 mit seinem Leib und Blut im Tode ein denkwürdig Opfer darbringt Marc. 14, 22—24, durch welches ein neuer Bund der Gnade gestiftet wird v. 24. Luc. 22, 20 (Jer. 31, 33 f.). Denn er muss nach der Schrift Marc. 9, 12; Luc. 24, 26 in Jerusalem Luc. 13, 33 wider seinen Wunsch, aber mit seinem Willen Marc. 14, 34 ff. 15, 34, durch einen unseligen Menschen verrathen Marc. 14, 18—21. Joh. 6, 70 f., leiden Marc. 10, 39. Luc. 12, 50 und sterben und auferstehen Marc. 8, 31 f. 9, 9. 12. 31; 10, 33 f. 14, 28. 41 vgl. 12,

25; 15, 29. Auferstehung und ewiges Leben ist dann das Ergebniss des Werkes Jesu für die Seinen Joh. 6, 40; 8, 51. Freilich, bevor dieses Alles geschehen und vollends bevor Jesus als Messias erkannt ist Marc. 8, 27 ff., bleibt diese Botschaft unverstanden Marc. 9, 9 f. 32; dann erst kann die Weisung an die Jünger ergehen, aller Welt die nur an Taufe und Glauben geknüpfte frohe Botschaft des Heils zu bringen Marc. 16, 15 f. Matth. 28, 19 vgl. 21, 43; 24, 14. Apg. 1, 3—8.

Des Menschen Sohn ist also nicht, wie man vom Messias in der Synagoge anzunehmen geneigt war, zum Gericht gekommen, sondern zur Rettung der Welt, Joh. 3, 17 f. vgl. Matth. 11, 28 f. Aber das hat zur Kehrseite (Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung II, S. 36 f.), dass der Nichtglaubende an sich selbst ein Gericht vollziehe Joh. 3, 18 f. 16, 8 ff., welchem der Zorn Gottes entspricht 3, 36 und welches in einem Gottesgerichte durch den Sohn Ausdruck und Vollzug findet 5, 22. 27. Das ist das Ende, die Parusie des Menschensohnes oder des Gottesreiches (Marc. 9, 1), nach deren Zeit und Zeichen die Jünger Jesum Matth. 24, 3 fragten, und welche Jesus Marc. 13. Matth. 24—25. Luc. 21 anschaulich schilderte, doch aber so, dass nicht Befriedigung der Neugier oder jüdischen Dünkels, sondern Schärfung des sittlichen Ernstes seiner Jünger auch hier sein Augenmerk bleibt. Vgl. Weiss §§ 8, c. 33—34.

Wesshalb hat nun das jüdische Volk Jesum als Messias verworfen und mit Hülfe der Römer gekreuzigt? Ueber die Thatsache der Auferstehung lässt sich nicht auf rein wissenschaftlichem Wege entscheiden, am allerwenigsten ohne Untersuchung der paulinischen Lehre; denn sie ist Gegenstand des Glaubens, bei ihrer Leugnung nicht minder als bei ihrer Annahme, wie dies Holsten (Zum Evangelium des Petrus und Paulus. 1868. S. 8. 9, Anm.) mit dankenswerther Offenheit eingestanden hat. Der an Jesu vollzogene Justizmord dagegen sollte einem jeden Unbefangenen als historisch gesicherte Thatsache aus den Schriften und aus der Geschichte der Synagoge sowohl als der christlichen Kirche entgegen treten. Dieser Thatsache gegenüber wiederhole ich zum Schlusse meine bereits anderweit (Zeitschrift für kirchl. Wiss. 1883, S. 567 ff.) aufgeworfene Frage, warum die Synagoge Jesum verworfen habe. Man pflegt zu sagen, das jüdische Volk habe Jesum gekreuzigt, weil er seinen

irdischen Erwartungen von Herrlichkeit nicht entsprochen, sondern eine rein religiöse Verkündigung gebracht habe. Man fügt etwa hinzu: als Gotteslästerer ist er getödtet worden. Das ist Beides richtig, genügt aber nicht für unsern Zweck, weil beide Sätze an Unbestimmtheit leiden. Pflegte das jüdische Volk jeden zu tödten, der rein religiöse Verkündigung brachte? Das ist trotz Matth. 5, 10 f. nicht zu sagen. Es brachte auch nicht jeden um, der seinen Erwartungen nicht entsprach: leichtlich hätte es sich sonst selbst verzehren müssen. Man muss also darauf zurückgehen, dass Jesus ganz absonderliche Ansprüche erhoben und für eine messianische Persönlichkeit ernstlich gegolten habe, und dass man hierin durch ihn getäuscht worden sei: das jüdische Volk muss ihn, wenigstens zum Theil, für den Propheten, etwa Elias, oder für den Messias gehalten haben. Nur dann begreift sich seine hochgradige bis in unser Jahrhundert fortgepflanzte Erregung, nur dann im Falle der Enttäuschung sein grimmiger Hass. Von einem Propheten aber konnte auch das verhärtetste jüdische Gemüth nichts Anderes als religiöse Verkündigung oder sittliche Aufmunterung erwarten. Dass Jesus diese reichlich gebracht habe, das ist nicht zu bezweifeln. Jene Enttäuschung trat also in diesem Fall nicht ein und Jesu gewaltsamer Tod bleibt dann unerklärt — ausser wenn der galiläische Prophet in anderer Weise durch einen gewaltigen Angriff auf jüdische Volksideale das jüdische Volk, insbesondere den Pharisäismus, aufs Tiefste beleidigte, d. i. wenn er die bisherigen Vorstellungen von Gesetz und Gottesvolk bekämpfte. Wie aber that er das? Rein negativ kann seine Lehre nicht gewesen sein, denn die positivste und bedeutsamste Religion ist aus ihr hervorgegangen. Die Vorstellung der Messianität ist mit Jesu Person seit seinem Auftreten untrennbar verknüpft geblieben, in These oder Antithese. Nichts ist wahrscheinlicher, als dass er selbst solche Gedanken nicht ablehnte, sondern sich zu ihnen bekennend den Kreuzestod erlitt. Es wird also dabei bleiben: Jesus hat sich selbst in irgend welcher Weise und zu irgend welcher Zeit seines Wirkens für den Messias erklärt, ist dafür gehalten und im Zusammenhang damit gekreuzigt worden.

Nun kehrt die Frage wieder, warum man ihn in so gewaltsamer Weise verworfen habe. Religiös war das jüdische Volk beanlagt: wie muss sein Religionshass gestaltet und be-

gründet gewesen sein, dass es diesen Propheten, von dem es nicht wusste, ob er Messias sei, so ingrimmig umbrachte? Wodurch ward ihm klar, nicht nur, dass Jesus bloss religiöse Verkündigung bringe, sondern auch, dass er der Messias nicht sei? Das jüdische Volk nannte selbst seinen Messias Gottes Sohn: wie konnte es behaupten, Jesu Annahme dieses Prädicats sei Lästerung? Es erwartete und ersehnte mit aller Kraft den Messias, den gesalbten Davids Sohn: wie kann es Jesum, der sich als solchen bezeichnet und den es selbst für ihn gehalten hat, auf Grund der bestimmten Behauptung, er sei nur Mensch, nicht etwa lachend als Thoren bei Seite schieben, sondern ohne ihm Zeit zu lassen zur Herrlichkeits-Entfaltung, ja gerade in dem Augenblick, wo diese heranzukommen scheint, mit ingrimmiger Entschiedenheit als Irrlehrer (Matth. 27, 63. Joh. 7, 47) und Lästerer unter Verkehrung seiner Wirksamkeit ins Satanische durch Heidenhand in Gestalt eines scheinbar geordneten Processes umbringen? Wie kann ein Volk, das seiner Natur nach Zeichen fordert, das höchste Gotteszeichen mit so abscheuvoller Verachtung zurückweisen? Und auf Jesum gesehen, was für positive Lehren und kräftige Thaten musste er zu bieten haben, dass er sich dem allem mit vollem Bewusstsein aussetzte, einer Welt von Zorn und Hass und Grauen!

Es stehet, sei es zu hoffen, sei es zu fürchten, der übertriebene Eifer kritischer Richtung habe viele Theologen des 18. und 19. Jahrhunderts weiter geführt, als ihnen selbst und der gesamten Mitwelt nützlich und lieb sein kann. Es scheint, als habe man, ohne zu wissen vielleicht, was man gethan, weil man diesem hohen Propheten nicht ernst genug ins Angesicht geschaut hat, ihn ohne Ursache von Neuem gekreuzigt, die Kleider seiner Lehre aber vertheilen und seine Asche in alle Winde verwehen wollen. Jene kritische Arbeit war vielleicht eine geschichtliche Nothwendigkeit nach der Selbstüberspannung des nachreformatorischen Zeitalters; was daran wahr und ehrlich war, wird bleiben und zum Guten führen. Aber der Muth muss wiederkehren, Jesum zu kennen und zu lieben. Es ist nicht wahr, was neuerdings von Holland aus stärker als je behauptet wird (Loman in der Theol. Tijdschrift 1882 f. vgl. Allg. Ev. Luth. Kirchenzeitung 1883, Nr. 25; dagegen schon Holtzmann, Die synoptischen Evangelien. 1863. S. 497 f.), dass

man Jesum mit stolzem Ignoramus bei Seite schieben dürfe, insofern man von ihm durchaus nichts wisse. Jesus hat gelebt. Er hat nicht nur sein Volk, er hat die ganze Welt in Bewegung gesetzt wie Keiner vor oder nach ihm. Eine solche Persönlichkeit wird nicht ungestraft ignorirt; die Gegenwart krankt an den Folgen solcher Unwahrheit.

Weil Jesus, wie die Evangelien so lebendig darlegen, die particularistische Herrlichkeit von Gesetz und Gottesvolk verwarf und rücksichtslos als Traumbild aufzeigte, eigene Gerechtigkeit und Gesetzeswerke zu nichte machte und nicht nur die Nothwendigkeit und Möglichkeit eines für alle Menschen leidenden Messias und Gottessohns aussprach, sondern auch in Wirklichkeit darstellte, desshalb, nur desshalb wurde Jesus verworfen; nur so begreift sich das dem Kreuze anhaftende Aergerniss in seiner ganzen Grösse (vgl. die Luthardtische Jubiläumsschrift 1881, S. 22—40). Es ist aber für die Verwerfung Jesu verantwortlich zu machen: der Stand der Schriftgelehrten, sich zusammenfassend und zuspitzend in dem Pharisäismus, der von seinem Gesetzesfanatismus aus die theologische Entscheidung und deren Begründung wider eigenes Gewissen darbot; der mit den Hohenpriestern verbundene Sadducäismus, der ohne religiöses Verständniss in halb heidnischen selbstsüchtig politischen Gedanken die Ausführung veranlasste und leitete; und weiter das Volk, weil und insofern es sich durch diese beiden Richtungen gern oder ungern leiten und bestimmen oder auch nur einschüchtern liess, auch von der selbstwillig gestalteten Vorstellung eines Gottesvolkes nicht lassen wollte. Weil aber und insofern alle diese jüdischen Richtungen in der allgemein menschlichen Natur begründet sind und bei allen Völkern und bei jedem Einzelnen verwandte Züge sich finden, darum und insofern ist nicht nur das jüdische Volk, „der ewige Jude", ein lehrreicher Typus der Menschheit aller Zeiten, sondern auch der Kampf gegen die Verkündigung Jesu voraussichtlich ohne Aufhören, so lange diese Menschheit dauert. Um so weniger sind die Zeugnisse von der geschichtlichen Gestaltung dieses Kampfes vor achtzehn Jahrhunderten in Palästina noch der hehre Gottesstreiter selbst bei Seite zu stellen. Denn offenbar wusste er wohl, was er lehrte und that und warum er litt.

Alphabetisches Register.

Abraham S. 49 f. 52 f. 159. 206 f. 211 f. 252.
Absonderung 102. 226 f. 238. 258.
Aegypten, Alexandrinismus 17. 220. 245 f.
Alexander der Grosse 220.
Älteste s. Presbyter.
Almosen 163. 238. 257.
Annas 31. 80 ff. 195.
Ansehen der Oberen 182. 186. 188.
Antinomismus 58. 240 f.
Antiochus 220 f.
Antipas 113 ff. 120 f. 172. 196. 199. 207. 222. 228 f.
Antiquirte Bestimmungen 163. 234. 238. 257.
Apokalyptik s. Ende.
Apokatastasis 123.
Archisynagog 110. 207. 231.
Archontes s. Obere.
Ärzte 111.
Asidäer 117. 221 f. 232.
Auferstehung 69. 95. 113. 121. 129. 136. 146. 177. 217. 233. 235. 242. 270.
Aufregung 63. 65 f. 127 f. 132. 142. 187. 247.
Äusserlichkeit 139. 239.
Auserwählte 187. 268.
Auslegung, jüdische 1. 149. 174 f.
Azyma 141. 214.
Babylon 150 f. 245. 249.
Bann 54. 56. 57 ff. 71. 75. 80 f. 134. 142.
Beelzebul 206. 209. 269.
Bergpredigt 160 ff. 199 f. 255 ff.
Beschneidung 32 f. 102. 237 f.
Bethlehem 38. 42. 151 f. 192. 194. 247. 249. 262.
Bildreden 24. 47. 174 f. 265.
Bildwerke 227.
Blindgeborner 54 ff. 65. 67. 69 f.
Boëthusen 148. 241.
Brüder Jesu 26 f. 106 f.
Busse 98. 155 f. 159. 163. 179. 195. 248. 250 ff.
Cäsar (s. Rom) 191 f.
Casuistik s. Pharisäer: Ethik.
Centurionen 146. 164. 199.
Chaberim 117. 200. 237.
Chachamim 118. 234.
Citate 1. 148 f.
Dämonische 99. 124. 268.
Daniel 140. 187. 193. 247.
David's Sohn 38. 42. 111. 131. 138 f. 148. 165. 174. 180. 192 f. 247. 249. 262. 272.
Dekalog s. Gebote.
Dekapolis 110. 227. 229.
Diaspora 37. 220. 225. 226. 245 f.
Didaskalos s. Schriftgelehrte.
Diener der Oberen 36. 39 f. 40 f. 78 f. 81 f. 83. 88. 177 f.
Ehe 125 ff. 179. 240. 256.
Eid 186. 239. 256 f.
Eigenwille s. Glaube.
Einzug in Jerusalem 42. 71. 73. 78. 114. 131 ff. 180. 182 f. 206. 212 f. 216.
ἔξεστι 126. 135. 238.
ἔξω 108.
Elias 98. 114. 122 f. 145. 176. 235. 237. 247 f. 260. 271.

Ende Jesu s. Tod.
— der Welt 69. 76 f. 139. 186 f. 246 f. 270.
Engel 190. 192. 242.
Entscheidende Worte 32. 35. 51. 53 f. 66. 70 f. 101 ff. 132 f. 259.
ἐρχόμενος 167. 199.
Erfüllen 162. 256.
Erlösungshoffnung 151. 235. 246 ff. 267 f.
Erneuerung s. Busse, Wiedergeburt.
Erscheinungen 172. 223. 242.
Eschatologie s. Ende.
Esra 219. 223 f. 232.
Essener 175. 233. 242 f.
Exil 219. 222.
Fanatismus 137.
Fasten 102. 164. 211. 238. 258.
Feindschaft gegen Jesum 76. 140. 166. 188 f. 199 ff. 270 ff.
Feste (s. Azyma, Passa) 142. 207. 230.
Festreisen Jesu 7. 20. 26 ff. 129. 228.
Fleisch 10. 43.
Freiheit 49. 75 ff. 119. 161 f. 178. 239 f. 253. 255.
Freitag 141. 188. 216.
Gabriel 192.
Galiläa (s. Antipas) 42. 111 f. 115 f. 228 ff. 244. 247 ff.
— Jesu Heimath 13. 79. 99. 181.
— Bewohner ungläubig 13. 23. 26 f. 166. 172.
— — Jesu geneigt 20. 34. 41 f. 65. 72. 99 f. 106. 116. 160. 163. 169. 175. 181. 197. 202. 229 f. 262.
Gebet 163. 203. 208. 211. 238. 257.
Gebetsriemen 208.
Gebote Gottes 119. 128. 137 f. 163. 179 f. 185. 208. 211. 234 f. 237 ff. 256 ff.
Geburt 59 f.
— Jesu (s. Bethlehem) 24.
Geenna 205. 268.
Gefangennahme 36. 71. 78. 142 f.
Geheimnisse 107 ff. 171. 200. 261. 267.
Geist 10. 196. 248. 268.
Gemeinde Jesu 10. 63 f. 176. 179.
γενεά 140. 206.
Gerechtigkeit 67. 102. 160 ff. 180. 182 f. 187. 191. 210. 224. 235. 237 f. 252 ff. 257. 262.
Gericht Gottes 11. 40 f. 61. 236. 270.
— (s. Process) der Juden 43. 84 f.
Gesetz Mosis, beim Volke 13. 14. 29. 40. 48. 61. 73. 177 f. 179 f. 191 f. 193. 219. 223 ff. 244 f.
— bei den Schriftgelehrten 137 f. 185 f. 208. 223. 233 ff. 241 f. 244.
— bei deren Minorität 41.
— bei den Pharisäern 17. 19. 30. 51. 72 f. 116 ff. 125 ff. 135 f. 173. 179. 233 ff. 237 ff. 252 ff.
— — missverstanden und äusserlich 32 f. 43 f. 139. 239. 253 ff.
— und Messias 46. 66. 68.
—, Kreuzigung, Passa 72 f.
— bei den Sadducäern 136. 157. 173.
— bei Jesu 15 f. 28. 32 f. 43 f. 100. 161 ff. 177 f. 252 ff. 257 ff.
— bringt Jesu den Tod 67 f. 77. 91. 101 ff. 143 f. 168 f. 189. 201. 236. 239 f. 259. 270 ff.
— bei den Jüngern 3. 75. 95. 118. 120. 174. 178. 217. 259.
Gesinnung 138 f. 163. 258.
Glaube (s. Unglaube) 21 ff. 23 f. 36. 59 ff. 110. 121. 124. 130. 168. 188. 203 f. 250 ff. 255.
— bei den Juden 46. 47 ff. 69. 74 f.
Gleichnisse 77. 107 ff. 171.
Gnade Gottes 3. 252 ff.
Gnosis 17. 96.
Gott; bei den Juden 10 f. 19. 43 ff. 47. 51. 53. 56 f. 67 f. 74. 138. 154. 189. 222 ff. 225. 234 f.
— in Jesu Lehre 18 f. 27 f. 43 ff. 66. 76 f. 258. 264 f.
— bei den Jüngern 74 f. 176.
— bei Herodes 152.
— bei Heiden 91. 146.
Gottes Sohn s. Messias.

Gottes Volk s. Volk.
Gräber 186. 209.
Grammateis s. Schriftgelehrte.
Greuel 187.
Grüssen 201. 204.
gut 127. 253.
Halacha s. Satzungen.
Hass s. Feindschaft, Verachtung.
Heiden (s. Römer etc.) sind Feinde der Juden 220 ff. 225. 235. stehen tiefer 140. 163. 179. 225 f. 257.
— mit religiösem Sinn 4. 7. 73. 146. 150 ff. 191. 199. 244 ff. 265.
— und Reich Gottes 64. 119. 140. 165 f. 174. 183. 187 f. 189. 190. 217. 225 f. 228. 235 f. 261 f. 270.
— und Messias 37. 85. 87. 90 f. 129. 235 f.
Heidnische Neigung bei Juden 221 f. 226. 232. 242. 246.
Heidenchristen 95 f. 190 ff. 194 f.
Heiliger Gottes s. Messias.
Heilungen 124. 168. 199. 240. 258 f.
Heimarmene 154. 233.
Hellenismus 220. 226. 228 f. 232. 242. 246.
Hellenisten 245.
Herodes (s. Antipas) 149 ff. 156. 191. 222. 228. 232. 233. 249.
Herodianer 13. 105 f. 113 ff. 133 f. 167. 184. 207. 214 f. 222. 241 f. 244 f.
Heteronomie 103.
Heuchelei 119. 134. 186. 195. 206. 239.
Hillel 126.
Himmelreich s. Reich.
Hochverrath 84 ff. 92.
Hohepriester (s. Annas etc.):
— einer und doch viele 214. 243 f.
— Ansehen beim Volke 158. 221. 230. 233.
—, Schriftgelehrte, Pharisäer 36. 78. 129. 149 ff. 214 f.
— sadducäisch, übernehmen die Leitung gegen Jesum 70 f. 74. 80 f. 83. 88 ff. 92 ff. 138. 143 ff. 188. 241. 243 f. 273.
Hoher Rath s. Synedrium.
Idumäa 106. 227.
Jeremia 171.
Jericho 131. 206. 212.
Jerusalem, als Mittelpunkt 4. 27. 116 f. 139 f. 149 ff. 169. 172. 184. 189. 200 f. 205. 207. 216. 226. 230 f. 235. 245.
—, Bewohner 33 f. 55 ff. 106. 149. 180 f. 186. 197. 217. 229. 249.
—, Jesu Reisen und Kampf 7 f. 19. 21 f. 27 ff. 99. 129 ff. 176. 202. 205 f. 212 f. 230 f.
—, Zerstörung 139 f. 187. 213. 270.
Jesaja 121. 167.
Jesu Name 166.
— Person 32. 75 ff. 113 f. 116. 134. 140. 160. 171. 175. 199. 214. 217. 248. 262 ff.
Johannes, der Täufer 4 f. 7. 12. 18. 68 f. 97 f. 102. 113 ff. 121. 123. 132 f. 155 ff. 167 f. 182 f. 192. 194 ff. 199. 201. 203. 207. 248 ff. 260 f.
— der Evangelist 1 f. 74 ff. 80 f. 94 ff. 124. 130. 133 ff. 139. 144. 170. 175. 182. 194. 198. 203. 218. 240. 249. 264.
Joseph von Arimathäa 94. 143. 146. 215.
Josephus 219. 233. 240 ff. 246.
Israel s. Juden.
Judäa (s. Jerusalem):
— das ganze Land 191. 226 f.
— Provinz 139. 187. 230 f. 243. 248.
— Bewohner 12. 26. 106. 115. 193. 197.
— Jesu Wirken 125. 160. 182. 206. 213. 249 f.
Judaismus 236. 256.
Judas der Iskariot 26. 72. 76 ff. 80. 140. 142. 269.
— der Galiläer 232.
Juden (s. Volk, Gesetz, Zeichen) 8. 14. 83. 86 f. 115 ff. 120. 145 f. 211. 217. 218 ff. 224 ff. 236. 239 ff. 245.
— und Israel 3 f. 99. 138. 144. 147 219. 235 f. 240.
— im IV. Ev. 1. 3 f. 25. 28. 30. 48. 51. 69. 76 f. 91. 94. 218. 240.

Judenchristen 61. 147. 191 f.
Jünger s. Johannes, Pharisäer.
— Jesu (s. Gemeinde, Petrus etc.) 6. 10. 25 f. 27. 48 f. 81 f. 99. 111. 132. 161. 165. 195. 198. 249 f.
— weiterer Kreis 48 f. 57 f. 63. 94. 128. 132. 143. 146. 180 f. 212 f. 216 f. 229.
— volksthümlich 54. 110. 120 ff. 124 f. 172. 174. 178 f. 180. 203. 247 f.
— selbständig 69. 73. 118. 129. 161. 173 ff. 177 ff. 199. 200. 203.
— Verhältniss zu Jesu 6. 75 ff. 80. 107. 109 f. 114. 116. 121 ff. 129 ff. 139 ff. 180. 187 ff. 260 f.
— nach Jesu Tod 75. 94 f. 113. 146. 217. 259.
Kajaphas 70 f. 80. 82 f. 85 f. 195.
Kampfes Momente 7 f. 13 ff. 32. 35. 45. 75. 120. 129. 132 ff. 137. 158. 168. 176. 183 ff. 203.
Kapharnaum 21. 101. 160. 177.
Kreuzigung 94. 145 f. 189. 216 f. 273.
Krieg 20. 66. 70. 135. 139. 215 f. 228. 230. 247.
Land s. Judäa.
Laien 1. 30. 59. 61.
Lästerung 53. 67 f. 83. 90 f. 143.
Lazarus 69. 72 f.
Lehre 29 ff. 39. 81 f. 99. 107 f. 125. 134 f. 139. 160. 175. 186. 197. 255.
Leiden 54. 122. 130. 176. 266.
— Jesu (s. Messias, Tod) 77 ff. 141 ff. 188 f.
Leviten 203. 209. 211. 214. 224. 230 f. 243.
Liebe 138. 164. 239. 257 ff.
Logos 96.
Lohn 49. 129. 136. 164. 180. 224. 235. 238. 254. 258.
Lucas 190 ff. 214. 218.
Maccabäer 219. 221 ff. 227 f. 232. 244.
Mahl, Jesu letztes 75 f.
Marcus 97 ff. 164. 176.
Maria 106. 192.
Matthäus 147 ff.
μεγιστᾶνες 116. 232.
Menge s. Volk, Obere.
Mensch (s. Sünde, Messias) 9 f. 46. 59 f. 68. 103. 235.
Messias s. Bethlehem, David, Elias, Ende, Heiden, Prophet.
— Christus, König 83 ff. 89. 92. 97. 100. 144. 148 f. 151 ff. 175. 219. 235 f. 247. 263.
— Heiliger Gottes 100. 198.
— Knecht, Lamm Gottes 5. 95. 121. 248.
— Menschensohn 60 f. 73. 121. 140. 247. 263 f.
— Sohn Gottes 11. 17 f. 67 f. 77. 89 ff. 95. 97 f. 106. 138 f. 146. 165. 168. 172. 175. 188 f. 198. 247. 264 f. 272.
— leidender 5. 63 f. 95. 121 ff. 124 f. 129. 176. 180. 188. 217. 230. 247 f. 266. 269 f. 273.
— Herrlichkeit 11. 122. 130. 136. 176. 247 f.
— Ursprung 6. 23. 34 f. 41 ff. 52 f. 55. 58. 77. 138. 247.
— Jesus 8. 23. 37. 52 ff. 60 f. 65 ff. 77. 84 ff. 89. 144. 151 ff. 188 f. 248 ff. 258. 260. 262 ff. 270 ff.
— bei den Jüngern 6. 76 f. 94 f. 97. 109 f. 121 ff. 129 ff. 160. 172. 175 f. 203. 247. 248 f.
— beim Täufer 7. 132 f. 155. 167. 248 f.
— beim Volk 5 f. 12. 20. 23. 27. 29. 36 ff. 48. 51. 60 f. 65. 71. 73. 110. 124. 131 f. 149 ff. 155 f. 167. 192 f. 196 f. 199. 202 ff. 242. 246 ff. 248. 251. 271 ff.
— in verschiedenen Landestheilen 227 ff. 249 f.
— falsche s. Aufregung.
— unbestimmt 38. 51. 197. 247. 249 f.
— bei Herodes 149 ff.
— vor Heiden 83. 84 ff. 89 ff. 92 f.
— bei den Oberen 5 f. 16 f. 34 f. 42. 46. 54 ff. 68. 71. 84 f. 120. 132 ff. 136. 144. 151. 170. 235 f.

Messias verworfen 16 ff. 66 ff. 189. 241 f. 270 ff.
— verleugnet 68. 85. 93. 140.
Mesusa 208.
Micha 151.
Miethlinge 64.
Minorität 41. 55. 57. 137 f. 165. 185. 215. 241 f.
Mord 33 f. 49.
Mose (s. Gesetz) 18. 32 f. 58. 114. 126 f. 176. 234. 239. 254. 256.
Nachfolgen (s. Jünger) 128 f. 165. 179 f. 203 ff.
nationaler Dünkel s. Volk.
Nazaret 99. 111. 172. 181. 192. 198. 248 f. 262.
Nazoräer, Nazarener 26. 79. 99. 131.
Nehemia 219. 223 f.
Neid 144 f.
Nikodemus 9 ff. 41 f. 94. 137. 143.
νομικός 185. 199 f. 203. 208 ff.
νομοδιδάσκαλος 200.
Nomismus (s. Gesetz) 44.
Obere überhaupt (s. Juden im IV. Ev., Volk) 4 f. 75. 115 f. 129. 149 ff. 168. 172 ff. 200. 207 ff. 213 ff.
— und Volk 28. 33 f. 40. 51. 55 ff. 62 f. 69 f. 72 f. 86 f. 105. 142 f. 144 f. 158 f. 206. 230 ff. 248.
— und Jesus 4. 13 ff. 51. 62 f. 75. 79. 86. 94. 119. 129. 132 ff. 142 ff. 168 f. 175. 177. 181 ff. 249.
— und Jünger 139 f. 159. 161. 206.
Obrigkeit 92 f. 135. 222. 227. 240.
Odines s. Wehen.
Oekumene 197. 226.
Offenbarung 44. 109. 222 ff. 234 ff. 264.
Opfer 169. 243. 259.
Pädagogisches Verfahren Jesu 77. 129 f. 188. 217. 249 ff.
παρασκευή s. Freitag.
Particularismus s. „Heiden und Reich Gottes". — der Jünger 124.
Passa 5. 71 f. 75. 83 f. 87. 93. 95. 141 f. 188. 213. 216.
Paulus 16. 160. 190. 191 f. 245.
Peräa 68. 106. 121. 125. 179. 221. 227.
Petrus 76. 80 f. 106. 114. 129 f. 177 f. 188 f. 198.
Pharisäer (s. Gesetz, Juden, Obere, Schriftgelehrte) die Partei der strengen Juden 13. 117 ff. 221 ff. 232 ff. 239 f. 254.
— äusserlich verfasst? 20 f. 79. 117. 184. 215. 236 f.
— und Volk 28 f. 37 ff. 55 f. 71. 74. 78. 117 ff. 133 f. 163. 165. 186. 209 ff. 230. 233. 236 f. 239. 242.
— deren Jünger 6. 84. 102. 201. 214 f. 237.
— und Schriftgelehrte 30. 61 ff. 102. 105. 117 f. 173. 200. 209. 236 f.
— von Jerusalem 4. 21. 106. 184. 197. 200.
— und Sadducäer 4. 70 f. 74. 79. 137. 173. 233. 242.
—, Hoher Rath, Hohepriester 36. 39 ff. 75. 83. 88. 156 ff.
— und Herodianer 133 f. 152 f. 184. 207.
— unter sich zwiespältig 9. 41 f. 134 137. 209. 219. 240.
— Dogmatik (s. Gesetz, Messias, Gott, Volk Gottes) 4. 6. 9 ff. 15 ff. 19. 40. 42 ff. 45. 62. 67. 101. 122. 125. 154. 170. 173. 209 ff. 224. 233 f. 239 f. 253 ff. 266.
— Ethik (s. Ehe, Eid, Sabbat, Satzungen, Sünde) 15 ff. 46. 55. 59 f. 117 ff. 126 ff. 135. 138. 162 ff. 179 f. 224. 234 f. 237 ff. 248. 251 ff. 256. 258.
— sittlich angesehen 61 ff. 132 f. 179. 186. 205. 210. 212. 231. 239 f.
— gegen Jesum 15 ff. 39 f. 42 ff. 51. 65. 74. 90. 101 ff. 119 ff. 133 ff. 138. 169 f. 172 ff. 184 ff. 200 ff. 208 ff. 213. 241. 252 ff. 266. 270 ff.
— — wider Gewissen 70 f. 94. 169 f. 216 f. 236. 239.
— und Jesu Jünger 69 f. 95. 120. 165. 174 f. 203.
Philo 242. 246.

Pilatus 83—94. 144 f. 188 f. 214 f. 222. 244.
Politik 70 f. 82. 84. 87. 89 f. 91 ff. 121. 133. 135. 221. 266. 273.
Präexistenz s. Messias.
Predigt 111 f. 204. 239. 250.
Presbyter 110. 118. 132. 143. 188. 214. 231.
Priester 100. 203. 209. 211. 221. 224. 230 f. 243 f.
Processverfahren 70. 73. 82 ff. 116. 143. 215.
Prophet, der erwartete (s. Elias) 6. 15. 20. 38. 40. 42. 44. 48. 55 f. 61. 106. 114. 123. 160. 167. 171. 181. 183. 187. 199. 201 ff. 205. 221. 223. 247 ff. 271.
Propheten, die alten 52. 121. 136. 138. 161 f. 192 f. 204. 209. 224. 237. 239. 242. 247 f. 251 ff. 253 ff. 260.
προσδεχόμενοι 38. 63. 69. 148. 153 f. 158. 192 ff. 204. 247. 249.
Proselyten 73. 155. 186. 225. 245.
Psalmen Salomonis 232.
Rabbinen (s. Schriftgelehrte) 233 ff.
Rangstreit der Jünger 125. 129 f. 178 f.
Rationalismus 9 ff. 23. 101.
Rechtfertigung 268.
Reformation 162. 249. 254 f.
Reich Gottes: jüdische Erwartung 9. 98. 128. 135. 161. 167. 169. 180. 209 f. 217. 219. 235 ff. 246 ff.
— beim Täufer 98. 155. 167. 195. 248. 250.
— Himmelreich 107. 171. 178. 260.
— in Jesu Lehre 107 ff. 122 f. 137. 140. 160. 167 f. 171 f. 178 ff. 187. 198. 200. 202. 204. 250 ff. 257 ff. 260 ff.
— bei den Jüngern 121. 125. 139 f. 177 f.
Reiche, Reichthum 128. 164. 179 f. 200. 205. 231 f. 253.
Religion 236. 257. 263. 267. 271.
Reinigung s. Unreinheit.
Reisen Jesu s. Fest.
Revolution (s. Aufregung) 143. 178. 207. 214 ff.
Richten 43 f. 164.
Rom, Römer (s. Heiden) 4. 40. 54. 70 f. 79. 85 f. 89 ff. 92 f. 104. 121. 129. 191. 194. 196 f. 221 f. 225. 228. 244.
Sabbat 13 ff. 32 f. 55 ff. 93. 102 f. 118. 138. 156 ff. 168 f. 188. 201. 210. 238. 240. 258.
—, Schöpfungs- 16.
Sadducäer 4. 40. 70 f. 74. 79. 136 f. 173 ff. 184 ff. 207. 213. 215. 233. 241 f. 273.
Samaria 5. 12. 160. 202 f. 209. 227 f. 230. 244.
Satan 50. 64. 70. 169 f. 209. 268 f.
Satzungen 7. 118 f. 136. 173. 209 f. 233 ff. 238 f. 256 ff.
Sauerteig 105. 120. 174 f. 210 f. 239 f.
Schatzung 194.
Schisma s. Zwiespalt.
Sch'ma 138. 208.
Schrift, heilige 30. 38. 44. 68. 136. 138. 148 f. 151. 162. 191 f. 205. 222 ff. 236 f. 260. 269.
Schriftgelehrte (s. Pharisäer): Namen und Titel 4. 76. 99. 110. 118. 165. 213. 250.
— Beruf und Stand 6. 30 f. 59 ff. 99. 105. 116 ff. 129. 134 f. 139. 143. 146. 149 ff. 156 ff. 162. 173. 195. 199. 200. 208 ff. 214 f. 224. 230. 234. 236 ff. 244. 247. 252.
—, verschiedene Richtungen 9 f. 101. 105. 116 f. 123. 137 f. 165. 219. 241 f.
— Rückschritt 68. 79. 90. 168. 171.
— Wirkungsweise 1. 22 f. 29 f. 38. 41. 45. 47 ff. 59 f. 99. 123 f. 128. 138. 161. 165. 177. 249. 252 ff. 273.
Selbständige s. Minorität.
Selbstzeugniss 43 ff.
Seleuciden 220 f. 226.
Seligpreisungen 161.
Siebzig Jünger 204.
σκάνδαλον s. Unglaube, Zwiespalt.
Sohn Gottes s. Messias.
Speisegesetze 119. 175.
Steuern 104. 177. 227. 245.

Sünde 46. 48. 50. 52. 54. 59. 101 f. 119. 155 f. 159 f. 169 f. 186. 202. 204. 212. 235. 252 ff. 268 ff.
Sünder 64 f. 103 ff. 199 f. 212. 231 f. 253.
Synagoge 99. 136. 165. 207. 244 f.
Synedrium 39. 70. 80. 83. 143 f. 188. 214 f. 244.
Syrer s. Seleuciden.
Tag, jüngster, s. Ende.
Talmud 30. 118. 127. 184. 233 ff.
Taufe 133. 155. 196. 201. 248.
Täufer s. Johannes.
Tempel 7. 29 f. 139. 143. 188. 193. 215. 217. 219. 222 ff. 225 ff. 230 f. 235. 243 ff. 256. 259.
— auf Garizim 227.
— zu Leontopolis 220.
Tempelhauptleute 214. 243.
Tempelreinigung 7. 132. 181. 249.
Tempelsteuer 177. 245.
Tempelweihfest 65. 221.
Tephillin s. Gebetsriemen.
Tiberius 92.
Tischgemeinschaft 201. 210.
Tod 48. 52. 69. 122. 268 f.
— Jesu 46. 63 f. 69. 71—74. 83 f. 88. 92. 121. 129 f. 141. 143. 145 f. 176. 207. 231. 241 f. 269 ff.
Tumultuarisches Verfahren 41. 73. 82 f. 92 f. 142 f.
Ueberlieferungen s. Satzungen.
Unklarheit 129 f. 141. 154 ff. 167. 177.
Ungesäuert s. Azyma.
Unglaube (s. Glaube, Zeichen) urtheilt sinnlich 8. 10 f. 21.
— ärgert sich 25 f. 171 f. 178 f. 204.
— ist Eigenwille 19. 21 ff. 35. 65 f. 77. 108. 133. 170 f. 200. 230.
Unreinheit 7. 83. 118 f. 175. 186. 209. 226. 238.
Untere Kreise s. Volk.
Unterthänigkeit 59. 82.
Unwissenheit s. Schriftgelehrte: Wirkungsweise.
Vater 49 f. 186. 204.
Verachtung der Juden 86. 88 f. 93. 220.
Verborgenheit des Messias 36 f.
Verdienst s. Lohn.
Verfolgung 20. 161. 200. 210.
Vergebung 101 f. 202. 268 ff.
Verklärung 176.
Verleugnung s. Messias.
Verrath s. Judas.
Versuchung 159.
Volk (s. Juden, Messias): das ganze 5. 86. 102. 106. 116 f. 157 f. 164. 183. 190. 195. 218 ff.
— „des Landes“ 13 f. 40. 74. 121. 211. 221. 232.
— und Obere 78. 128. 133. 143. 145. 149. 158. 184 f. 239.
— Schichten 33 f. 115 f. 132. 145 f. 219. 231 f.
— Gedanken 33 f. 40. 45. 47. 50 f. 66. 107. 110. 160. 204 f. 232. 242. 262 f.
— abhängig 14. 28. 55. 69 f. 79. 81. 119. 168. 241.
— Menge gespannt 66. 71. 113 ff. 123 f. 196.
— — zum Glauben geneigt 20 ff. 28 f. 36. 72 f. 78. 83. 100. 114. 124. 127 f. 131 f. 142. 164 f. 169. 183. 190. 196 ff. 212. 217. 241. 247. 250. 262.
— — ablehnend 21 ff. 45 ff. 48. 51. 81. 200. 203 f. 270 ff.
— hasst Jesum 83. 88. 140. 145. 270 ff.
— Gottes 24. 48—52. 65—68. 70. 73—75. 77. 91. 98. 135. 159. 174. 183. 187. 189. 219. 224. 236. 238. 253. 261. 266. 270 ff.
Vollmacht Jesu 4. 132 ff. 182. 184.
Vorurtheile s. Gesetz, Volk Gottes, Wille.
Wahrheit 41.
Waschungen (s. Unreinheit) 118.
Weg Gottes 135. 182 f. 237.
Wehen des Messias 140. 187.
Welt 27. 76 f. 235.
Werke (s. Gesetz) 15. 22. 55. 67 f. 76. 139. 164. 180. 211 f. 235. 337 f. 252 f.
Wiedergeburt 9. 21. 252 f.
Wiederkunft s. Ende.

Wille 18. 58 f. 74. 91. 168. 170.
— Gottes 31 f. 107. 119. 135. 164. 169. 223 f. 254 ff. 257. 260. 262.
Wort (s. Lehre, Logos) 52. 109. 261.
Wunder s. Heilungen, Zeichen.
Zaun um das Gesetz 234.
Zehnten 186. 209. 211. 238. 258.
Zeichen 8. 13. 21. 27. 36. 48. 55. 64. 67. 69 f. 74. 76. 100 f. 113. 120. 140. 154. 170 f. 205 f. 209. 261. 265 f. 272.
Zeitbestimmungen 161. 166. 213.
Zeit für Kampf und Tod 166. 169. 228. 230 f.
Zeit, grosse 173. 206.
Zeloten 222. 232.
Zöllner 102 ff. 163. 165. 196. 199. 201. 203. 210 ff. 231. 257.
Zorn Gottes 155.
Zweck des Menschen 103.
Zwiespalt (s. Feindschaft, Kampf) unter den Oberen 34. 70 f. 94. 169 f. 173. 184 f.
— im Volk 28. 37 f. 55. 64. 69 f. 72 f. 132.
— unvermeidlich 25. 27 f. 108. 166. 171 f. 203 f. 266. 273.

Berichtigungen.

Man lese S. 51, Z. 14 o.: sein Bild — S. 104, 7 u.: 1879 — S. 110, 3 u.: Schriftgelehrtenklasse — S. 122, 1 o.: unbegreifliches — S. 125, 11 o.: 9, 42 (Komma) — S. 125, 2 u.: Formal — S. 135, 9 u.: Obrigkeit gehorchen dürfe, — S. 139, 11 u.: § 28 f. — S. 141, 9 u.: 15, 42 (Komma) — S. 145, 8 o.: Barabbas — 148, 19 f. u.: der Sadokäer und Boëthosäer — S. 160, 1 u.: gesprochen ist — S. 244, 10 u.: S. 226 ff.

Ausserdem wolle man kleine Druckfehler in selbstverständlicher Weise an folgenden Stellen verbessern: S. 16, 1 u. 17, 1 o. 74, 17 o. 80, 3 u. 84, 17 u. 86, 4 o. 104, 20 u. 106, 17 o. 113, 6 u. 122, 8 u. 135, 18 o. 138, 17 o. 141, 11 u. 143, 3 o. 148, 20 u. 151, 4 o. 157, 3 o. 165, 11 o. 166, 14 o. 172, 7. 13 o. 186, 15 u. 223, 8 u. 246, 17 o. 13 u.

BS2555.8 .S35
Judenthum und die christliche
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00059 8492